

تحقیقاتِ نادرہ پر مشتمل عظیم الشان فقہی انسائیکلو پیڈیا



الْعَطَايَا النَّبَوِيَّةُ فِي
الْفُتَاوَى الرَّضَوِيَّةِ

فتاویٰ رضویہ



جلد 27

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

تصنیف لطیف۔۔۔ اعلیٰ حضرت، مجدد امام احمد رضا

ALAHAZRAT NETWORK

اعلیٰ حضرت نیٹ ورک

www.alahazratnetwork.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1

الْعَطَا يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ

الْفَتْوَى فِي الرُّضْوَى

مع تخریج و ترجمہ عربی عبارات

تحقیقاتِ نادرہ پر مشتمل چودہویں صدی کا عظیم الشان
فقہی انسائیکلو پیڈیا

جلد ۲۷

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ

۱۲۴۲ھ — ۱۲۴۰ھ
۱۸۵۶ء — ۱۹۲۱ء



رضا فاؤنڈیشن • جامعہ نظامیہ رضویہ

انڈرون لوہاری دروازہ، لاہور، پاکستان (۵۳۰۰۰)

۷۶۵۷۳۱۳

فون ۷۶۶۵۷۷۲

بلد سائیکس

○

ماننے کے تے

- رضا فاؤنڈیشن، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور
۰۳۰۰/۹۴۱۵۳۰۰
۷۶۶۵۷۷۲
○ مکتبہ اہلسنت، جامعہ نظامیہ رضویہ، اندرون لوہاری دروازہ، لاہور
○ ضیاء القرآن پبلیکیشنز، گنج بخش روڈ، لاہور
○ شبیر پاورز، ۳۰ فی، اردو بازار، لاہور

اجمالی فہرست

۵	پیش لفظ
۱۳	فہرست مضامین مفصل
۳۵	فہرست ضمنی مسائل
۴۱	فوائد حدیثیہ
۸۹	فوائد فقہیہ
۹۳	فلسفہ و طبیعیات و سائنس و نجوم
۵۷۷	مناظرہ و رد و رد مذہبیاں

فہرست رسائل

۶۱	○ الفضل الموهبی
۱۰۵	○ مقام الحدید
۱۹۵	○ نزول آیات فرقان
۲۲۹	○ معین مبین
۲۲۳	○ قوسر مبین
۳۸۳	○ الكلمة الملہمة
۵۸۱	○ النیر الشہابی
۵۹۷	○ السہم الشہابی
۶۲۱	○ دفع خریغ زاع
۶۲۳	○ اطائب الصیتب





پیش لفظ

الحمد لله ! اعلیٰ حضرت امام المسلمین مولانا الشاہ احمد رضا خاں فاضل بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے
خزانہ علمیہ اور ذخائر فقہیہ کو جدید انداز میں عصر حاضر کے تقاضوں کے عین مطابق منظر عام پر لانے کے لئے
دارالعلوم جامعہ نظامیہ رضویہ لاہور میں رضا فاؤنڈیشن کے نام سے جو ادارہ مارچ ۱۹۸۸ء میں قائم
ہوا اتحاد انتہائی کامیابی اور برق رفتاری کے ساتھ مجوزہ منصوبہ کے ارتقائی مراحل کو طے کرتے ہوئے
اپنے ہدف کی طرف بڑھ رہا ہے، اب تک یہ ادارہ امام احمد رضا کی متعدد تصانیف شائع کر چکا ہے جن میں
بین الاقوامی معیار کے مطابق شائع ہونے والی مندرجہ ذیل عربی تصانیف خاص اہمیت کی حامل ہیں،

(۱) (۳ ۲ ۲ ۱ ھ)

(۱) الدولة المکیة بالمادة الغیبیة

(۲) (۳ ۲ ۶ ۱ ھ)

مع فیوضات المکیة لسحب الدولة المکیة

(۳) (۳ ۲ ۶ ۱ ھ)

(۲) انباء الحی ان کلامہ المصون تبیاناً لکل شیء

(۴) (۳ ۲ ۸ ۱ ھ)

مع التعليقات حاسم المفتی علی السید البری

(۵) (۳ ۲ ۴ ۱ ھ)

(۳) کفل الفقیہ الفاہم فی احکام قرطاس الدراہم

(۶) (۳ ۰ ۵ ۱ ھ)

(۴) صیقل الرین عن احکام مجاورۃ الحرمین

(۷) (۳ ۱ ۲ ۱ ھ)

(۵) ہادی الاضحیۃ بالشاة الہندیۃ

(۸) (۳ ۰ ۴ ۱ ھ)

(۶) الصافیۃ الموحیۃ لحکم جلود الاضحیۃ

(۷) الاجازات المتینة لعلماء بکة والمدينة

(۱۳۲۴ھ)

مگر اس ادارے کا عظیم ترین کارنامہ العطایا النبویة فی الفتاوی الرضویة المعروف بہ فتاوی رضویہ کی تخریج و ترجمہ کے ساتھ عمدہ و خوبصورت انداز میں اشاعت ہے۔ فتاوی مذکورہ کی اشاعت کا آغاز شعبان المعظم ۱۴۱۰ھ / مارچ ۱۹۹۰ء میں ہوا تھا اور بفضلہ تعالیٰ جل مجدہ و بعنایت رسولہ الکریم تقریباً چودہ سال کے مختصر عرصہ میں ستائیسویں جلد آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ اس سے قبل شائع ہونیوالی پچیس جلدوں کے مشمولات کی تفصیل سنین اشاعت، کتب و ابواب، مجموعی صفحات، تعداد سوالات و جوابات اور ان میں شامل رسائل کی تعداد کے اعتبار سے حسب ذیل ہے :

نمبر جلد	عنوانات	اسلمہ جوابات	رسائل تعداد	سنین اشاعت	صفحات
۱	کتاب الطہارۃ	۲۲	۱۱	شعبان المعظم ۱۴۱۰ — مارچ ۱۹۹۰	۸۳۸
۲	"	۳۳	۷	ربیع الثانی ۱۴۱۲ — نومبر ۱۹۹۱	۷۱۰
۳	"	۵۹	۶	شعبان المعظم ۱۴۱۲ — فروری ۱۹۹۲	۷۵۶
۴	"	۱۲۵	۵	رجب المرجب ۱۴۱۳ — جنوری ۱۹۹۳	۷۶۰
۵	کتاب الصلوٰۃ	۱۴۰	۶	ربیع الاول ۱۴۱۴ — ستمبر ۱۹۹۳	۶۹۲
۶	"	۴۵۷	۴	ربیع الاول ۱۴۱۵ — اگست ۱۹۹۴	۷۳۶
۷	"	۲۶۹	۷	رجب المرجب ۱۴۱۵ — دسمبر ۱۹۹۴	۷۲۰
۸	"	۳۳۷	۶	محرم الحرام ۱۴۱۶ — جون ۱۹۹۵	۶۶۴
۹	کتاب الجنائز	۲۷۳	۱۳	ذیقعدہ ۱۴۱۶ — اپریل ۱۹۹۶	۹۴۶
۱۰	کتاب الزکوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب الحج	۴۷۶	۱۶	ربیع الاول ۱۴۱۷ — اگست ۱۹۹۶	۸۳۲
۱۱	کتاب النکاح	۴۵۹	۶	محرم الحرام ۱۴۱۸ — مئی ۱۹۹۷	۷۳۶
۱۲	کتاب النکاح، کتاب الطلاق	۳۲۸	۳	رجب المرجب ۱۴۱۸ — نومبر ۱۹۹۷	۶۸۸
۱۳	کتاب الطلاق، کتاب الایمان، کتاب الحدود و التعزیر	۲۹۳	۲	ذیقعدہ ۱۴۱۸ — مارچ ۱۹۹۸	۶۸۸
۱۴	کتاب الایمان	۳۳۹	۷	جمادی الاخریٰ ۱۴۱۹ — ستمبر ۱۹۹۸	۷۱۲
۱۵	"	۸۱	۱۵	محرم الحرام ۱۴۲۰ — اپریل ۱۹۹۹	۷۳۴

فتاویٰ رضویہ قدیم کی پہلی آٹھ جلدوں کے ابواب کی ترتیب وہی تھی جو معروف و متداول کتب فقہ و فتاویٰ میں مذکور ہے۔ رضا فاؤنڈیشن کی طرف سے شائع ہونے والی بیس جلدوں میں اسی ترتیب کو ملحوظ رکھا گیا ہے مگر فتاویٰ رضویہ قدیم کی بقیہ چار مطبوعہ جلدوں (جلد نہم، دہم، یازدہم، دوازدہم) کی ترتیب ابواب فقہ سے عدم مطابقت کی وجہ سے محل نظر تھی۔ چنانچہ ادارہ ہذا کے سرپرست اعلیٰ محسن اہل سنت مفتی اعظم پاکستان حضرت علامہ مولانا مفتی محمد عبدالقیوم ہزاروی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ و دیگر اکابر علماء و مشائخ

سے استشارہ واستفسار کے بعد اراکین ادارہ نے فیصلہ کیا تھا کہ بیسویں جلد کے بعد والی جلدوں میں فتاویٰ رضویہ قدیم کی ترتیب کے بجائے ابواب فقہ کی معروف ترتیب کو بنیاد بنایا جائے نیز اس سلسلہ میں بحر العلوم حضرت مولانا مفتی محمد عبد المنان صاحب اعظمی دامت برکاتہم العالیہ کی گرانقدر تحقیقی انیق کو بھی ہم نے پیش نظر رکھا اور اس سے بھرپور راہنمائی حاصل کی۔ عام طور پر فقہ و فتاویٰ کی کتب میں کتاب الاضحیہ کے بعد کتاب المحظوظ والاباحۃ کا عنوان ذکر کیا جاتا ہے اور ہمارے ادارے سے شائع شدہ بیسویں جلد کا اختتام چونکہ کتاب الاضحیہ پر ہوا تھا لہذا اکیسویں جلد سے مسائل محظوظ و اباحت کی اشاعت کا آغاز کیا گیا۔ کتاب المحظوظ والاباحۃ (جو چار جلدوں ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴ پر مشتمل ہے) کی تکمیل کے بعد ابواب بینات، اشربہ، رہن، قسم، وصایا اور قرائن پر مشتمل چھ بیسویں جلد بھی منصوبہ شہود پر آچکی ہے۔ باقی رہے مسائل کلامیہ و دیگر متفرق عنوانات پر مشتمل مباحث و فتاویٰ اعلیٰ حضرت جو فتاویٰ رضویہ قدیم کی جلد نہم و دوازدہم میں غیر منبوت و غیر مرتب طور پر مندرج ہیں ان کی ترتیب و تبویب اگرچہ آسان کام نہ تھا مگر رب العالمین عزوجل کی توفیق، رحمۃ اللعالمین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ و اصحابہ اجمعین کی نظر عنایت، اعلیٰ حضرت اور مفتی اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہما کے روحانی تصرف و کرامت سے راقم حقیر نے یہ گھائی بھی عبور کر لی اور کتاب المحظوظ والاباحۃ کی طرح ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ابواب کی لڑی میں پرو کر مرتبط و منضبط کر دیا ہے واللہ الحمد۔

- اس سلسلہ میں ہم نے مندرجہ ذیل امور کو بطور خاص ملحوظ رکھا:
- (ا) ان تمام مسائل کلامیہ و متفرقہ کو کتاب الشتی کا مرکزی عنوان دے کر مختلف ابواب پر تقسیم کر دیا ہے۔
 - (ب) تبویب میں سوال و استفسار کا اعتبار کیا گیا ہے۔
 - (ج) ایک ہی استفسار میں مختلف ابواب سے متعلق سوالات مذکور ہونے کی صورت میں ہر سوال کو مستفتی کے نام سمیت متعلقہ ابواب کے تحت داخل کر دیا ہے۔
 - (د) مذکورہ بالا دونوں جلدوں (نہم و دوازدہم قدیم) میں شامل رسائل کو ان کے عنوانات کے مطابق متعلقہ ابواب کے تحت داخل کر دیا ہے۔
 - (ه) رسائل کی ابتداء و انتہاء کو ممتاز کیا ہے
 - (و) کتاب الشتی کے ابواب سے متعلق اعلیٰ حضرت کے بعض رسائل جو فتاویٰ رضویہ قدیم میں شامل نہ ہو سکے تھے ان کو بھی موزوں و مناسب جگہ پر شامل کر دیا ہے۔
 - (ز) تبویب جدید کے بعد موجودہ ترتیب چونکہ سابق ترتیب سے بالکل مختلف ہو گئی ہے لہذا مسائل کی مکمل فہرست موجودہ ابواب کے مطابق نئے سرے سے مرتب کرنا پڑی۔

(ح) کتاب الشتی میں داخل تمام رسائل کے مندرجات کی مکمل و مفصل فہرستیں مرتب کی گئی ہیں۔

ستائیسویں جلد

یہ جلد ۳۵ سوالوں کے جوابات اور مجموعی طور پر ۶۸۴ صفحات پر مشتمل ہے، اس جلد کی عربی و فارسی عبارات کا ترجمہ راقم الحروف نے کیا ہے سوائے رسالہ ”اطائب الصیّب“ کے کہ اس کے مترجم حضرت مولانا مولوی سید محمد عبدالحکیم قادری مجیدی علیہ الرحمہ ہیں۔ رسالہ ”الکلمۃ الملہمہ“ کے چند عربی حواشی جو کہ ادق فنی مباحث پر مشتمل تھے اور مس پرٹنگ کی وجہ سے انھیں پڑھنے میں بہت دشواری پیش آرہی تھی استاذی المکرم شرف الملت شیخ الحدیث حضرت علامہ مولانا محمد عبدالحکیم شرف قادری دامت برکاتہم العالیہ نے علالت شدیدہ کے باوجود انتہائی عرق ریزی سے ان حواشی کو از سر نو نقل فرمایا اور محنت شاقہ سے ان کی تصحیح و ترجمہ کر کے ہماری مشکل کشائی فرمائی، جس پر ہم تہہ دل سے ان کے شکر گزار ہیں اور ان کی صحت و درازی عمر کیلئے دُعا گو ہیں۔

پیش نظر جلد بنیادی طور پر کتاب الشتی (حصہ دوم) کے چند ابواب فوائد حدیثیہ، فوائد فقہیہ، فلسفہ، طبعیات، سائنس، نجوم، مناظرہ اور تہذیب و مذاہب پر مشتمل ہے، تاہم متعدد و دیگر عنوانات سے متعلق کثیر مسائل ضمنیہ زیر بحث آئے ہیں، لہذا مذکورہ بالا بنیادی عنوانات کے تحت مندرج مسائل و رسائل کی مفصل فہرست کے علاوہ مسائل ضمنیہ کی الگ فہرست بھی قارئین کی سہولت کے لئے تیار کر دی گئی، انتہائی وقیع اور گرانقدر تحقیقات و تدقیقات پر مشتمل مندرجہ ذیل دس رسائل بھی اس جلد کی زینت ہیں،

(۱) الفضل الموهبی فی معنی اذا صح الحدیث فہو مذہبی المسمی بنام تاریخی اعزالتکات بجواب سوال ارکات (۱۳۱۳ھ)

اقسام حدیث کی صحت اثری و عملی اور مولوی تذیر حسین دہلوی کی جہالت کا بیان

(۲) مقام الحدید علیٰ حد المنطق الجدید (۱۳۰۴ھ)

مولوی محمد حسن سنبلہلی کی خرافات فلسفہ پر مشتمل کتاب ”المنطق الجدید لناطق النالہ الحدید“ کا ردّ بلیغ۔

- (۳) نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان (۱۳۳۹ھ)
- قرآنی آیات سے زمین و آسمان کے ساکن ہونے کا ثبوت
- (۴) معین مبین بہرہ و شمس و سکون زمین (۱۳۳۸ھ)
- امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایف پورٹا کی پیشگوئی کا رد
- (۵) فوز مبین در رد حرکت زمین (۱۳۳۸ھ)
- حرکت زمین کے نظریہ کا دلائل عقلیہ و براہین فلسفہ سے زوردار رد۔
- (۶) الكلمة الملہمة فی الحکمة المحکمة لوہاء فلسفۃ المشئمة (۱۳۳۸ھ)
- فلسفہ قدیمہ کے نظریات کا رد بلیغ
- (۷) النیر الشہابی علی تدلیس الوہابی (۱۳۰۹ھ)
- غیر مقلد و بایوں کی تدلیس و تذلیل اور مسئلہ تقلید کی تحقیق و تفصیل
- (۸) السہم الشہابی علی خداع الوہابی (۱۳۲۵ھ)
- مولوی رحیم بخش غیر مقلد کی مکاریوں اور غیر مقلدین کو اہل حدیث قرار دینے کا مدلل رد۔
- (۹) دفع زلیخ زاغ ملقب بملقب تاریخی "رامی زاغیاں" (۱۳۲۰ھ)
- چالیس سوالات شرعیہ جو مصنف علیہ الرحمہ نے مولوی رشید احمد گنگوہی کو حلت غراب کے بارے میں ارسال کئے جن کے جوابات سے وہ عاجز رہے۔
- (۱۰) اطائب الصیّب علی ارض الطیب (۱۳۱۸ھ)
- تقلید کے ضروری ہونے کا ثبوت اور غیر مقلدین کا رد۔

رسالہ "فوز مبین در رد حرکت زمین" کی قلمی نسخہ سے تبییض حضرت علامہ مولانا عبد النعیم عزیزی (علیگ) بلراپوری مزید مجیدہ کا قابل قدر کارنامہ ہے اور جانشین مفتی اعظم ہند علیہ الرحمہ حضرت علامہ مولانا مفتی محمد اختر رضا خاں ازہری دامت برکاتہم العالیہ نے ادارہ "سُنی دُنیا" بریلی سے پہلی بار اس کی اشاعت کا اہتمام فرمایا جو اب باب علم و دانش پر آپ کا احسانِ عظیم ہے۔

رسالہ "مقام الحدید" کی اصل قلمی نسخہ سے تبییض و تصحیح اور اس کی اشاعت اول حضرت علامہ مولانا محمد احمد مصباحی دامت برکاتہم العالیہ کی مرہونِ منت ہے۔ اس رسالہ کے چند مقامات پر مولانا نواب سلطان احمد خان بریلوی علیہ الرحمہ اور علامہ مصباحی مدظلہ العالی نے حواشی بھی تحریر فرمائے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان اکابرِ علمائے اہلسنت کی عظیم کاوشوں اور مساعی جمیلہ

کو قبول فرمائے اور انھیں اس پر اجر جزا علی عطا فرمائے آمین۔ ان رسائل کو شائع ہوتے عرصہ دراز گزر گیا ہے اور اب تقریباً یہ نایاب ہو چکے ہیں ہم نے انھیں فتاویٰ رضویہ میں شامل اشاعت کر دیا ہے تاکہ یہ ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائیں اور مسلسل شائع ہوتے رہیں۔

ضروری بات

گو مفتی اعظم علیہ الرحمہ کے وصال پر ملال سے جامعہ نظامیہ رضویہ کو ناقابل برداشت صدمہ سے دوچار ہوتا پڑا، مگر یہ اس سرِ اِکرامت وجود باجود کا فیضان ہے کہ ان کے فرزند ارجمند حضرت علامہ مولانا محمد عبد المصطفیٰ ہزاروی مدظلہ جو علوم دینیہ و عصریہ کے مستند فاضل اور حضرت مفتی اعظم کی علمی و تجرباتی وسعت و فراست کے وارث و امین ہیں، نہایت صبر و استقامت کا مظاہرہ فرماتے ہوئے تمام شعبہ جات کی ترویج و ترقی کیلئے شب و روز ایک کئے ہوئے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ موصوف نے جامعہ کے طلباء کی تعداد میں خاصا اضافہ ہونے کے باعث مزید متعدد تجربہ کار مدرسین مقرر کئے ہیں اور فتاویٰ رضویہ جدید کی اشاعت و طباعت میں بھی بدستور مفتی اعظم علیہ الرحمہ کے نقوش جمیلہ پر گامزن ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حسب معمول سالانہ دو جلدوں کی اشاعت باقاعدگی سے ہو رہی ہے۔ بس آپ حضرات سے درخواست ہے کہ دعاؤں سے نوازتے رہئے تاکہ حضرت مفتی اعظم علیہ الرحمہ کے مشن کو ان کے جسمانی و روحانی نائبین کسب و خوبی ترقی سے ہمکنار کرنے میں اپنا کردار سرانجام دیتے رہیں، فقط۔

حافظ محمد عبدالستار سعیدی
ناظم تعلیمات جامعہ نظامیہ رضویہ
لاہور، شیخوپورہ (پاکستان)

جمادی الاخریٰ ۱۴۲۵ھ
اگست ۲۰۰۴ء

فہرست مضامین مفصل

فوائد حدیثیہ	
مصنف علیہ الرحمہ کی تواضع اور کسب نفسی	۴۱
حدیث میں لفظ راس حسب محاورہ عرب ضرور	۴۱
بمعنی آخر ہے۔	۴۱
مجدد مائتہ کی نشانی	۴۱
اشیائے متوالیہ میں حد فاصل ایک آن مشترک	۴۱
ہوتی ہے۔	۴۱
صدی کے مجدد کو مجدد مائتہ ماضیہ کہا جائے	۴۱
یا مجدد مائتہ حاضرہ۔	۴۱
جمعہ کے روز طبیعت آنے کا تذکرہ۔	۴۱
ان اللہ خلق آدم علی صورۃ حدیث ہے	۴۱
اور اس کی تشریح۔	۴۱
عبادہ ثلاثہ کن صحابہ کرام کو کہا جاتا ہے۔	۴۱
کتاب کس دن شروع کی جائے۔	۴۳
نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا اسم شریف	۴۳
کریم المخرج کو کسی حدیث کے موافق ہے۔	۴۳
حدیث "من قطع میراث وارثہ قطع اللہ	۴۳
میراثہ من الجنة یوم القیمة" صحیح ہے۔	۴۳
حدیث "من زوی میراثا عن وارثہ زوی	۴۳
اللہ عنہ میراثہ من الجنة" بطور محسن	۴۳
اس کی سند میں کلام ہے مگر اس کے معنی	۴۳
عند العلماء مقبول ہیں۔	۴۳
اضرار وصیت کے چند طریقے۔	۴۳
قصد حرمان ورثہ حرام ہے۔	۴۳
قبول علماء کے لئے شانِ عظیم ہے کہ اس کے	۴۳
بعد ضعف اصلاً مضر نہیں رہتا۔	۴۳
جمال کو حدیث میں گفتگو سزاوار نہیں۔	۴۳

- حرمین ورثہ والی حدیث میں وعید کس معنی پر
محمول ہے۔
- روایت حدیث کے دو طریقے ہیں، روایت
باللفظ اور روایت بالمعنی۔
- حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے
تحدیث بالمعنی کی اجازت فرمائی ہے۔
- قرآن عظیم میں نقل بالمعنی جائز نہیں۔
- اولیت خلق سے متعلق چار حدیثیں اور ان پر
گفتگو۔
- حدیث کو موضوع کب کہا جائے گا۔
- بارہ خلفاء قریش سے متعلق حدیث کے بارے
میں سوال کا جواب۔
- من مات الخ، ولو كان سالماً، ومن اتاكم الخ
احادیث ہیں یا نہیں۔
- معرفت فرعون وجود ہے۔
- جب امام موبد ہو تو اسے امام نہ جاننا باعث
موت جاہلیت ہے۔
- حدیث متواتر کے مقابل احاد سے استناد
سخت جہالت ہے۔
- اجماع کے رد میں بعض اشارات سے اپنے
استنباط پر اعتماد اشد ضلالت ہے۔
- حدیث سے بہتر حدیث کی کیا تفسیر ہوگی۔
- حدیث اول الرسل کس کتاب میں ہے۔
- قول حاد رضی اللہ تعالیٰ عنہ "ترکت الحدیث"
کا مطلب۔
- حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کھڑے ہو کر
امام ابو حنیفہ کو جگہ دی، اس کا کیا مطلب ہے ۵۷
- شان امام ابو حنیفہ میں وارد ہونے والی حدیث
کو شارحین ہدایہ نے موضوع کیوں کہا۔ ۵۸
- رسالہ الفضل الموهبی فی معنی
اذ اصح الحدیث فهو مذهبہ ۵۹
- (اقسام حدیث، حدیث کی صحت اثری و صحت
عملی اور نذیر حسین دہلوی کی جہالتوں کا بیان) ۶۱
- کوئی حنفی المذہب حدیث صحیح غیر منسوخ
غیر متروک پر عمل کرے تو کیا وہ مذہب حنفی ہے ۵۰
- خارج ہو جاتا ہے یا حنفی ہی رہتا ہے۔ ۶۱
- رد المحتار، مقامات مظہری اور عقد الجید کی
عبارات کے بارے میں استفسار۔ ۶۱
- صحت حدیث علی مصطلح الاثر اور صحت حدیث
لعمل المجتہدین میں نسبت۔ ۶۲
- کبھی صحت حدیث عمل پر متفرع ہوتی ہے نہ کہ
عمل صحت حدیث پر۔ ۶۲
- عبارات ائمہ سے مسئلہ کی تائید۔ ۶۲
- حدیث ضعیف حجت نہیں ہوتی مگر فضائل اعمال
میں اس پر عمل ہوتا ہے۔ ۶۲
- بارہ حدیث صحیح ہوتی ہے مگر امام مجتہد اس پر عمل
نہیں کرتا جس کی متعدد وجوہ ہیں۔ ۶۵
- مجرد صحت مصطلح اثر صحت عمل مجتہد کے لئے
ہرگز کافی نہیں۔ ۶۶
- امیر المؤمنین عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ۵۵

- حدیثِ عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ در بارہ تیمم
جنب عمل نہ کیا۔
- یوں ہی حدیثِ فاطمہ بنت قیس در بارہ عدم
النّفقہ والسکنی للبتوتہ پر عمل نہ کیا۔
- ضابطہ مذکورہ کی متعدد مثالیں۔
- مجرد صحت اثری صحتِ عملی کو مستلزم نہیں بلکہ
محال ہے کہ مستلزم ہو ورنہ ہنگام صحت
متعارضین قول بالمتنافین لازم آئے گا۔
- بالیقین اقوال مذکورہ سوال اور ان کے امثال
میں صحت حدیث سے صحتِ عملی اور خبر سے
وہی خبر واجب العمل عند المجتہد مراد ہے۔
- کوئی حدیث مجتہد نے پائی اور کسی وجہ سے
اس پر عمل نہ کیا تو وہ حدیث اس امام کا مذہب
نہیں ہو سکتی۔
- کسی حدیث کو بزعم خود مذہبِ امام کے
خلاف پاکر دعویٰ کر دینا کہ مذہبِ امام اس
کے مطابق ہے دوا امر پر موقوف ہے۔
- احکامِ رجال و متون و طرق احتجاج و وجوہ
استنباط اور ان کے متعلقات اصول
مذہب پر احاطہ تامہ کے لئے چار دشوار گزار
منزلیں پیش آتی ہیں۔
- منزل اول : نقدِ رجال
- منزل دوم : صحاح و سنن و مسانید و جوامع
و معاجم و اجزاء وغیرہ کتبِ احادیث میں
ان کے طرق مختلفہ و الفاظ متنوعہ میں نظر
- تام کرنا۔
- منزل سوم : علل خفیہ و غوامض و قیقہ پر
نظر کرنا۔
- منزل چہارم
- جو شخص ان چار منزلوں سے گزر جائے وہ
مجتہد فی المذہب ہے۔
- مناقبِ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ۔
- فضیلتِ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ
- ابن شحہ اہل اختیار میں سے نہیں۔
- البہنسی اصحاب تصحیح میں سے نہیں۔
- صاحب نہر الفائق اہل ترجیح میں سے نہیں۔
- دہلوی مجتہد کی حدیث دانی اور ایک ہی مسئلہ
میں اتنی گل فشانی۔
- امام ربانی مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے
ایک مکتوب کا حوالہ اور اس سے استدلال۔
- حضرت مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے رسالہ
مبدأ و معاد سے استدلال۔
- کلامِ مجدد الف ثانی سے پانچ وجوہ سے
استدلال۔
- مجدد صاحب کے کلام کے دس فوائد۔
- فوائد فقہیہ و افتاء و رسم لمفتی**
- ائمہ مجتہدین کا اختلاف حلت و حرمت کے
بارے میں کس طرح درست و حق ہے۔
- کچھ امام شافعی کے صحیح مذہب میں بھی

- ۸۹ کسی سے ابطال نفس جز نہیں ہوتا۔ ۹۲
- ۸۹ دلائل فلاسفہ سے دو جزر کا اتصال محال نکلتا ہے جو نہ ہمارے قول کے منافی اور
- ۹۰ نہ جسم کے اتصال حسی کے منافی۔ ۹۲
- ۹۰ مسئلہ کی تائید میں متعدد مثالیں۔ ۹۳
- ۹۰ کو اکب ثابۃ کے لئے اختلاف منظر کیوں نہیں۔ ۹۴
- ۹۱ اہل سنت کے نزدیک ہر چیز کا سبب اصلی محض ارادۃ اللہ عزوجل ہے۔ ۹۵
- ۹۱ زلزلہ کا سبب اصلی ارادۃ اللہ، عالم اسباب میں باعث اصلی بندوں کے معاصی اور وجہ وقوع کوہ قاف کے ریشہ کی حرکت ہے۔ ۹۶
- ۹۶ کوہ قاف کیا ہے۔ ۹۶
- ۹۲ زلزلے کے بارے میں فلاسفہ کے نظریے کا مولانا روم علیہ الرحمہ کی طرف سے رد۔ ۹۷
- ۹۷ بادل و ہوا کی بنیاد کیا ہے۔ ۱۰۰
- ۹۳ عورتوں کو مردوں سے سو حصے زیادہ شہوت دی گئی لیکن اللہ تعالیٰ نے ان پر حیا ڈال دی۔ ۱۰۱
- ۹۴ دن رات کی تبدیلی گردش ارضی سے ماننا قرآن عظیم کے خلاف اور نصاریٰ کا مذہب ہے اور گردش سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل ہے حقیقتاً اس کا سبب گردش آفتاب ہے۔ ۱۰۲

حرام ہے۔
متروک التسمیہ عمدہ اور ضب کے بارے میں اختلاف ہے۔
مجتہد کی شان
امیر اور میر میں کچھ فرق نہیں۔
فقط میر صاحب نے سے میر محلہ نہیں ہوتا۔
میر محلہ کی تعریف
فتوے کی قسم کے ہوتے ہیں۔
جوہر استغفار کا جواب دے مجنون ہے
مجموعہ فتاویٰ عبدالحی کے بارے میں سوال کا جواب۔
مرشد کے فتویٰ کے رد پر تصدیق کرنے والا بیعت سے خارج ہوتا ہے یا نہیں۔
بعض فتووں کا رد کفر ہوتا ہے
بعض کا ضلالت، بعض کا جہالت، بعض کا حماقت اور بعض کا حق۔

فلسفہ و طبیعیات و نجوم وغیرہ

بجلی کیا ہے۔
زلزلہ آنے کا کیا باعث ہے۔
عوام میں معروف سبب زلزلہ محض بے اصل ہے ہمارے نزدیک ترکیب اجسام جو ہر فرد ہے ہے اور ان کا اتصال محال ہے۔
کاسہ لیسان فلاسفہ نے جس قدر دلائل ابطال جزر لائیتجربی پر رکھے ان میں سے

- زائچہ نکالنے کے بارے میں ایک سوال کا جواب ۔
- رسالہ مقامع الحدید علی خد المنطق الجدید ۔
- (غیر اسلامی اور خالص فلسفیانہ نظریات پر مشتمل مولوی محمد حسن صاحب سنہجلی کی کتاب "المنطق الجدید لتا طق النالہ الحدید" کا زور دار عقلی و نقلی دلائل و براہین سے رد)
- استفادہ از مولانا نواب سلطان احمد خان صاحب بریلوی ۔
- خلاصہ اقوال فلسفہ مع حکم جواب از مستفتی
- قول اول
- تحقیق یہ ہے کہ تمام طبیعیاتیں مجرد محض نہیں ہیں لیکن تجرد و مادیت کے اعتبار سے طبائع مطلقہ کے کئی مرتبے ہیں ۔
- عالم کے متعدد خالق
- رسالہ "القول الوسیط" کی عبارت میں مسئلہ کی تحقیق ۔
- کیا علت جاعلہ کا واجب الوجود ہونا واجب ہے یا وہ ممکن ہے ۔
- قول دوم
- "کل حادث مسبوق بالعدم" یہ قاعدہ حادث زمانی کے ساتھ مختص ہے اور مادہ حادث ذاتی ہے ۔
- قول سوم
- ۱۰۲ صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ حوادث زمانیہ میں سے ہیں ۔
- قول چہارم
- عقول عشرہ اور نفوس قدیم ہیں ۔
- قول پنجم
- حیوان مطلق امکان ذاتی کے سبب سے مستحق وجود ہے جبکہ حیوان خاص جزئی کا توقف اپنے وجود میں استعداد، مادہ اور اس کے متعلقات پر ہوتا ہے لہذا مطلق کلی فیضان وجود کا احق ہوگا ۔
- قول ششم
- مفہوم کے کلی و جزئی کی طرف منقسم ہونے پر اعتراض اور اس کا جواب
- عقول عشرہ ہر عیب سے پاک ہیں اور عالم کے کسی ذرہ کا کسی وقت ان سے غائب ہونا محال ہے ۔
- قول ہفتم
- اعدام لاحقہ زمانیہ در حقیقت اعدام نہیں ۔
- عدم لاحق غیوبت زمانی کا نام ہے ۔
- عدم حقیقی فقط صفو واقع سے مرتفع ہونے کا نام ہے ۔
- قول ہشتم
- فلسفی مصنف کا اپنی کتاب کے بارے میں قول کہ یہ فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے ۔

- اعلیٰ حضرت امام احمد رضا خاں فاضل بریلوی
علیہ الرحمہ کی طرف سے تحقیقی و مفصل
جواب۔
- ۱۱۲ جواب قول اول۔
- ۱۱۳ تشنوائی اور نگاہوں کا مالک اللہ ہے
اللہ نہ چاہے تو صور کی آواز بھی کان تک
نہ جائے۔
- ۱۱۴ وہ نہ چاہے قوروش بن میں بلند پہاڑ
نظر نہ آئے۔
- ۱۱۵ سر بدن میں اللہ لگا لے کے کام اور انسان
کی تخلیق کے مرحلے۔
- ۱۱۶ اللہ چاہے تو کروڑوں انسان پتھر سے نکالے
یا آسمان سے برسائے۔
- ۱۱۷ مصنف علیہ الرحمہ کی طرف سے ایک آیت کریمہ
کی مختصر تفسیر۔
- ۱۱۸ سفہائے فلسفہ، نظرائے ہینٹھ سے کیا
جائے شکایات کہ وہ افعال متفقہ تصور جنین
کو نفس حیوانی بلکہ قوت غیر شاعرہ کی طرف
مستند کرنے میں بھی باک نہیں رکھتے۔ (حاشیہ)
- ۱۱۹ خالقیت عقول کا کفر بواج ہونا خود ایسا ہیں
کہ محتاج بیاں نہیں۔
- ۱۲۰ آیات کریمہ سے مسئلہ کی تائید۔
- ۱۲۱ عقول عشرہ کو تخلیق و ایجاد میں شرط و واسطہ
ماننا ایک کفر نہیں بلکہ معدن کفر ہے۔
- ۱۲۲ قول و سیط کی تقریر پر گرفت
- آیت کریمہ جعل الشمس ضیاء والقمر
نورا "نص واضح ہے کہ قمر مستنیر ہو کر
انارہ عالم کرتا ہے (حاشیہ)
- ۱۲۱ لفظ "مجازی" جس طرح حقیقت کے مقابل
بولتے ہیں یونہی بمقابل ذاتی بلاغت۔
- ۱۲۲ چاند گرہن اور سورج گرہن کے بارے میں
فلاسفہ کا نظریہ منقوض ہے (حاشیہ)
- ۱۲۲ حاشیہ اللہ! نہ اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات
نہ ہرگز ہرگز اس نے منصب ایجاد عالم کسی کو
عطا فرمایا کہ تہمت مستفادہ سے خالقیت
کیا کرے۔
- ۱۲۳ بالجمہ باری تبارک و تعالیٰ کو کسی شے کی تدبیر و
تصرف سے بے تعلق، یا اس کے غیر کو
خالق جو اہر خواہ ایجاد باری تعالیٰ کا متمم
کہنا قطعاً جرم کفریات خالصہ میں سے ہے۔
- ۱۲۵ تنبیہ
- ۱۲۵ بلا اکراہ کلمہ کفر بونا خود کفر ہے اگرچہ دل میں اس
پر اعتقاد نہ رکھتا ہو۔
- ۱۲۵ عبارات ائمہ و علماء سے مسئلہ کی تائید۔
- ۱۲۵ کلمات کفر کو بطور حکایت نقل کرنے کا
حکم شرعی۔
- ۱۲۶ عبارات علماء
- ۱۲۷ حدیث موضوع کی روایت بے ذکر رد و انکار
ناجائز ہے۔
- ۱۲۸ رد اہل بدعت بوقت حاجت اہم قرآن ہے

جَب صحابہ کرام کو سب و شتم کیا جائے تو اہل علم کو اپنا علم ظاہر کرنا چاہئے۔	۱۳۰	اس قول پر لازم آنیوالی شاعتِ شدیدہ
قول دوم و سوم و چہارم کا جواب۔	۱۳۱	حدِ عدد سے خارج ہے۔
ہیولی، صورتِ جسمیہ، صورتِ نوعیہ، عقول عشرہ اور نفوس کو قدیم زمانی ماننا کفر ہے	۱۳۱	پہلی شاعت (اولا)
ائمہ دین فرماتے ہیں جو کسی غیر خدا کو ازلی کہے یا جماعِ مسلمین کا فر ہے۔	۱۳۱	نصوصِ صریحہ قرآنیہ کی خلاف ورزی
حوالہ جات از عباراتِ ائمہ	۱۳۱	اہلسنت کا اجماع ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر حمل کئے جائیں۔
متکلمین کا اس پر اتفاق ہے کہ قدیم کو فاعل کی طرف غسوب کرنا محال ہے۔	۱۳۱	دوسری شاعت (ثانیاً)
حدوث تمام اجسام و صفاتِ اجسام پر تمام اہل ملل کا اتفاق ہے۔	۱۳۱	لازم آیا کہ حضرت حق جل و علا کسی موجود کو معدوم نہ کر سکے۔
معدن ضلالت قولِ پنجم کا جواب	۱۳۵	تیسری شاعت (ثالثاً)
اس قول کی متعدد شاعاتِ عظیمہ کا بیان پہلی شاعت (اولاً)	۱۳۵	چوتھی شاعت (رابعاً)
دوسری شاعت (ثانیاً)	۱۳۵	لازم کہ کافر بحالتِ کفر داخلِ جنت ہو۔
تیسری شاعت (ثالثاً)	۱۳۵	پانچویں شاعت (خامساً)
چوتھی شاعت (رابعاً)	۱۳۵	لازم کہ عالمِ ایجاد کا ذرہ ذرہ ازلی ابدی ہو۔
حاصلِ مذہبِ اہلسنت یہ ہے کہ تمام مقدورات اس جناب رفیق کے حضور یکساں ہیں کوئی اپنی ذات سے کچھ استحقاق نہیں رکھتا کہ ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح کہیں۔	۱۳۵	اگر صرف وجودِ علمی وجودِ واقعی ہو تو ممکنات کے سوا کوئی معدوم نہ رہے۔
حوالہ جات	۱۳۸	تنبیہ
قولِ ششم کا جواب	۱۳۹	ایک مشکل علمی مسئلہ
قولِ ہفتم کا جواب	۱۳۹	قولِ ہشتم کا جواب
قولِ ششم کا جواب	۱۴۰	قولِ مذکور کی پہلی خرابی (اولاً)
قولِ ہفتم کا جواب	۱۴۰	کافروں کے کسی کام کی تحسین کرنے والا کافر ہے
	۱۴۰	دوسری خرابی (ثانیاً)
	۱۴۰	فاسق کی تعریف سے عرشِ خدا ہل جاتا ہے
	۱۴۴	تیسری خرابی (ثالثاً)
	۱۴۴	استحلالِ کبیرہ کفر ہے۔

حضرت مولانا وصی احمد محدث سورتی کی عظمت -	۱۵۹	حرام قطعی کی تعریف و تحسین کفر مبین ہے۔
۲۰۰	۱۶۰	چوتھی حسرابی (سابعاً)
شرعیات اسلامیہ کے نزدیک زمین و آسمان دونوں ساکن ہیں۔	۱۶۰	علماء فرماتے ہیں ملائکہ سے تشبیہ دینا نہ چاہئے
۲۰۰	۱۶۰	اور اس پر اصرار موجب کفار ہے۔
اجمال	۱۶۰	حوالہ جات
۲۰۱	۱۶۰	کتاب "المنطق الجدید لناطق النالہ
حضرت حذیفہ بن الیمان صاحب برسر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں۔	۱۶۲	المجدید" کے نام پر مصنف علیہ الرحمہ کی
۲۰۲	۱۶۲	فاضلانہ گرفت۔
فرمان نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے کہ	۱۶۲	بر تقدیر اضافت
۲۰۲	۱۶۶	وجہ دوم
قرآن پاک چار شخصوں سے پڑھو۔	۱۶۶	وجہ سوم
جو مسئلہ تمام مسلمانوں میں مشہور و مقبول	۱۷۰	بر تقدیر توصیف
۲۰۲	۱۷۱	تنبیہ النبیه
ہے مسلمان اسی پر اعتقاد لگائے۔	۱۷۱	حکم اخیر
تفصیل	۱۷۵	خاتمہ چند تنبیہات زکیات میں۔
۲۰۵	۱۸۳	تنبیہ اول
زوال کے معنی	۱۸۶	تنبیہ دوم
۲۰۵	۱۸۶	تنبیہ سوم (واجب الملاحظہ نافع الطلبة)
قرآن عظیم نے آسمان و زمین کے متحرک	۱۸۶	○ رسالہ نزول آیات فرشتان
۲۰۶	۱۸۸	بسکون زمین و آسمان۔
ہونے کی نفی فرمائی ہے۔	۱۸۸	(زمین و آسمان کے سکون و حرکت کے بارے
۲۱۲	۱۸۸	میں حضرت مولانا حاکم علی صاحب کے ایک
امساک کے معنی	۱۸۸	مفصل استفتاء کا انتہائی مدلل جواب)
۲۱۳	۱۹۵	مصنف علیہ الرحمہ نے ازراہ شفقت مستفتی
فعل قوۃ نکرہ میں ہے اور نکرہ حیرت نفی	۱۹۵	کو مجاہد اکبر قرار دیا۔
۲۱۳	۲۰۰	
میں عام ہوتا ہے۔		
۲۱۳		
قرآن پاک کے مطلق کو مقید، عام کو مخصوص		
۲۱۳		
بنانا جائز نہیں۔		
۲۱۶		
اجلہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے مطلق		
۲۱۶		
حرکت کو زوال مانا۔		
۲۱۶		
تنبیہ		
۲۱۶		
کذب اجازتاً بلعین اختیار سے ہیں۔		

- ۲۱۷ نصاریٰ پہلے سکونِ ارض کے قائل تھے۔
قرآن مجید سے ثبوت کہ زمین و آسمان دونوں ساکن ہیں۔
- ۲۱۸ وجہ تسمیہ مطرد نہیں ہوتی۔
جریح کی وجہ تسمیہ کے بارے میں ایک حکایت حرکت یومیہ حرکت شمس سے ہے نہ کہ حرکت زمین۔
- ۲۱۹ زمین کی حرکت محوری و مداری دونوں باطل ہیں۔
- ۲۲۰ بیشک مسلمان پر فرض ہے کہ حرکت شمس و سکون زمین پر ایمان لائے۔
- ۲۲۱ علماء نے تشبیہ مہد سے بھی زمین کا سکون ہی ثابت کیا ہے۔
- ۲۲۲ ”فوز مبین“ فلسفہ جدید کے رد میں بہترین کتاب ہے۔
- ۲۲۳ یورپ والوں کو طریقہ استدلال ہرگز نہیں آتا۔
- ۲۲۴ رسالہ معین مبین بہر دور شمس و سکون زمین۔
- ۲۲۵ (امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایف پورٹا کی پیشگوئی کا سترہ وجوہ سے رد)
- ۲۲۶ پہلا رد
- ۲۲۷ زمین کا مرکز ثقل مرکز عالم ہے اور سب کو اکب اور شمس اس کے گرد دائر ہیں۔
- ۲۲۸ آیات کریمہ سے تائید۔
- ۲۳۱ دوسرا رد۔
- ۲۳۲ اوساط کو اکب کے حقیقی مقامات نہیں ہوتے
- ۲۳۳ ۱۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو کو اکب کے حقیقی مقامات کا نقشہ۔
- ۲۳۴ تیسرا رد۔
- ۲۳۵ اسلامی اصول پر کلام کے بعد اصول پر کلام۔
- ۲۳۶ چوتھا رد۔
- ۲۳۷ ۱۷ دسمبر ۱۹۱۹ء کو اوساط کو اکب کا نقشہ۔
- ۲۳۸ آفتاب کو اکب سے ہزاروں درجے بڑا ہے
- ۲۳۹ پانچواں رد۔
- ۲۴۰ مریخ زحل سے بہت چھوٹا ہے۔
- ۲۴۱ چھٹا رد؛ عطارد سب سے چھوٹا ہے۔
- ۲۴۲ غیب کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے اور اسکی عطا سے اس کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہے۔
- ۲۴۳ ساتواں رد۔
- ۲۴۴ آفتاب و زمین کے درمیان کس قدر فاصلہ ہے۔
- ۲۴۵ بُعد ابعد اور بُعد اقرب کے درمیان تفاوت کتنا ہے۔
- ۲۴۶ مقررآت تازہ (حاشیہ)
- ۲۴۷ تنبیہ ضروری
- ۲۴۸ آفتاب کو مرکز ساکن اور زمین کو اس کے

۲۳۵	انکار ہے۔	بیان منجم پرستہ مواخذات پر اکتفا کی وجہ۔	۲۳۵
۲۳۵	آفتاب خود متحرک ہے نہ کہ حرکتِ فلک سے۔	○ رسالہ فوز زمین در ردِّ حرکتِ زمین	۲۳۵
۲۳۵	قرآن و حدیث سے حوالہ جات۔	(حرکتِ زمین کے بارے میں فلاسفہ اور	۲۳۵
۲۳۵	سیدنا عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ	ہیئاتِ جدیدہ کے نظریات کا عقلی دلائل	۲۳۵
۲۳۵	افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ ہیں۔	۲۳۵	۲۳۵
۲۳۵	حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ	ترتیبِ کتاب	۲۳۵
۲۳۵	صاحبِ مہرِ رسول اللہ تعالیٰ علیہ	مقدمہ	۲۳۵
۲۳۵	وسلم ہیں۔	امورِ مسلمہ ہیئتِ جدیدہ اور ان کی اغلاط	۲۳۵
۲۳۶	آٹھواں رد۔	پر تنبیہ۔	۲۳۶
۲۳۶	جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہد عدل	ہر جسم میں دوسرے کو اپنی طرف کھینچنے کی ایک	۲۳۶
۲۳۶	قمر ہے۔	قوتِ طبعی ہے جسے جاذبیت کہا جاتا ہے۔	۲۳۶
۲۳۶	نواں رد۔	اجسام میں اصلاً کسی طرف اٹھنے گرنے نہ کرنے	۲۳۶
۲۳۶	لطف یہ ہے کہ اجتماع کے وقت قمر آفتاب	کا میل ذاتی نہیں بلکہ ان میں بالطبع قوت	۲۳۶
۲۳۶	سے قریب تر اور مقابلہ کے وقت دور تر۔	ماسکہ ہے کہ حرکت کی مانع اور تاثیر قاصر	۲۳۶
۲۳۶	دسواں رد۔	کی تا حد طاقت مدافع ہے۔	۲۳۶
۲۳۶	لطیفہ (حاشیہ)	قوتِ نافرہ و ہار بہ و دافعہ و محرکہ نافریت	۲۳۶
۲۳۶	مصنف علیہ الرحمہ کی نو عمری کا ایک دلچسپ	جب کوئی جسم کسی دائرے پر حرکت کرے	۲۳۶
۲۳۶	واقعہ۔	اس میں مرکز سے نفرت ہوتی ہے۔	۲۳۶
۲۳۶	شمس و قمر کا قطر۔	حرکتِ دور کیسے پیدا ہوتی ہے۔	۲۳۶
۲۳۸	گیارہواں رد۔	ستاروں کی حرکت کا سبب۔	۲۳۸
۲۳۸	آفتاب کا کلف یعنی داغ۔	تنبیہ۔	۲۳۸
۲۳۸	بارہواں، تیرہواں، چودھواں اور	ہر مدار میں نافرہ و جاذبہ برابر رہتی ہیں۔	۲۳۸
۲۳۸	پندرہواں رد۔	نافرہ بمقدار جذب ہے اور سرعتِ حرکت	۲۳۸
۲۳۸	سولہواں اور سترہواں رد۔	بمقدار نافرہ۔	۲۳۸

۲۶۲	جسے جوار بھاٹا کہتے ہیں۔	۲۵۱	اجسام اجزائے دیمقراطیسید سے مرکب ہیں
۲۶۲	مصنف علیہ الرحمہ کی تحقیق کہ مد کا جذب	۲۵۱	فائدہ، ثقل و وزن میں فرق۔
۲۶۲	قر سے ہونا اگرچہ نہ ہم کو مضر نہ اس کا	۲۵۲	ہر جسم کا مادہ ہے جسے ہولی و جسمیہ کہتے ہیں
۲۶۲	انکار ضرور، مگر برسیل ترک ظنون و طلب	۲۵۲	مادہ کیا چیز ہے۔
۲۶۲	تحقیق وہ بوجہ مخدوش ہے۔	۲۵۲	جاذبیت بحسب مادہ سیدھی بدلتی ہے اور
۲۶۲	وجہ اول	۲۵۲	بحسب مربع بعد بالقلب۔
۲۶۳	سمندر کی گہرائی۔	۲۵۳	تنقیح
۲۶۳	قر کا بعد۔	۲۵۳	تنبیہ حلیل
۲۶۳	زمین کا قطر۔	۲۵۳	طبعی قوت جذب ہر شے کی طرف یکساں
۲۶۳	وجہ دوم۔	۲۵۳	متوجہ ہوتی ہے۔
۲۶۴	کشش قر سے مکس وقت ہوتا ہے۔	۲۵۴	جذب بحسب مادہ مجذوب ہے۔
۲۶۴	اصول ہیئت کے دو حیلے۔	۲۵۴	تنبیہ
۲۶۴	وجہ سوم۔	۲۵۵	ثانیاً تنبیہ
۲۶۴	کشش ماہ سے مد چھوٹے پانیوں میں	۲۵۵	تنبیہ ضروری
۲۶۴	کیوں نہیں ہوتا۔	۲۵۵	جذب کی تبدیلی تین ہی وجہ سے ہے۔
۲۶۴	اصول ہیئت نے ہتھیار ڈال دئے۔	۲۵۵	جذب اگرچہ باختلاف مادہ مجذوب مختلف
۲۶۴	وجہ چہارم	۲۵۵	ہوتا ہے مگر جاذب واحد۔
۲۶۴	کیا آفتاب پانی کو جذب نہیں کرتا۔	۲۵۵	جب کوئی جسم دائرے میں دائر ہو تو مرکز سے
۲۶۴	وجہ پنجم	۲۵۵	نافرہ اور مرکز کی طرف جاذبہ، مربع سرعت
۲۶۴	وجہ ششم	۲۵۵	بے نصف قطر دائرہ کی نسبت سے بدلتی ہے
۲۶۴	وجہ ہفتم	۲۵۵	آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین قر کو
۲۶۸	وجہ ہشتم	۲۵۸	ان دونوں کششوں میں نسبت کیا ہے۔
۲۶۸	موسم سرما میں صبح کا مد کیوں زیادہ ہوتا ہے	۲۵۸	وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے اور اس کے
۲۶۸	اور گرما میں شام کا۔	۲۵۹	اختلاف سے گھٹتا بڑھتا ہے۔
۲۶۸	وجہ نہم	۲۵۹	ہر شبانہ روز سمندر میں دوبارہ مد و جزر ہوتا ہے

۲۷۸	مد کی چال تجدداً مثال سے ہے۔	۲۷۸	میل کی زمانہ اقلیدس میں۔
۲۷۸	وجہ دہم	۲۷۸	مرکز شمس تحت حقیقی ہے۔
۲۷۸	مد کی چال	۲۷۸	زمرہ و عطار و کوسفلیہ اور مریخ وغیرہ کو
۲۷۹	جذب قمر میں اختلاف کیوں ہے۔	۲۷۹	علویات کیوں کہتے ہیں۔
۲۷۹	ہمارے نزدیک ہر حادث کی علت محض ارادہ اللہ	۲۸۱	خلاء ممکن بلکہ واقع ہے۔
۲۷۹	جل و علا ہے۔	۲۸۱	کرۃ زمین کی مساحت
۲۷۹	سمندر کے نیچے آگ ہے۔	۲۸۲	تنبیہ لطیف۔
۲۷۹	۱۰۵۶ء میں بحر الکاہل میں شے ہواں نکلنے کا واقعہ	۲۸۲	آسمان فضائے خالی نامحدود و
۲۷۹	طوفان آب کا ایک سبب۔	۲۸۳	غیر متناہی ہے۔
۲۷۹	جاذبیت مرکز سے نکل کر اس کے اطراف	۲۸۳	تمام مباحث ہیئت کی امہات دوائر
۲۷۹	میں خط مستقیم پھیلتی ہے اور مرکز ہی	۲۸۳	دو دائرے ہیں معدل النہار اور دائرۃ
۲۷۹	کی طرف کھینچتی ہے۔	۲۸۳	البروج۔
۲۷۹	ہوا، پانی، مٹی سب مل کر ایک کرۃ زمین ہے	۲۸۳	معدل النہار اور دائرۃ البروج کا تعلق
۲۷۹	ہوا اُڑنے کے زمین سے ۲۵ میل بلندی تک ہے	۲۸۳	تناصف پر ہے۔
۲۷۹	ہوا کا وزن۔	۲۸۳	گلوب کسے کہتے ہیں۔
۲۷۹	عجیب منطق۔	۲۸۳	تین بدیہی نتیجے۔
۲۷۹	کرۃ بخار و عالم نسیم۔	۲۸۳	فوائد
۲۷۹	غلطی میں مانی جاتی ہے جہاں دلیل سے	۲۸۳	معدل النہار اور دائرۃ البروج دونوں
۲۷۹	خلاف ثابت ہو بلا دلیل تغلیط حس سے	۲۸۳	دائرۃ شخصیت ہیں۔
۲۷۹	امان اٹھا دیتا ہے۔	۲۸۳	قطبین جنوبی و شمالی ساکن نہیں۔
۲۷۹	ہوا خفیف ہے اس کو ثقیل ماننا باطل ہے	۲۸۳	ہیئت جدیدہ ہمیشہ معکوس گوئی کی
۲۷۹	ہوا کے تجارت اور اس کا سبب۔	۲۸۳	عادی ہے۔
۲۷۹	زمین خط استوار پر اونچی اور قطبین کے	۲۸۳	ہر سیارے کے اپنے محور کے گرد گھومنے
۲۷۹	پاس چپٹی ہے۔	۲۸۳	کا سبب۔
۲۷۹	مبادرت اعتدال کیا ہے۔	۲۸۳	تنبیہ۔

عقلیات میں اہل بہاتِ جدیدہ کی بضات	چال میں تیزی و سستی کا اختلاف دوسرے
قاصر یا قریب صفر ہے، وہ نہ طریقی	مرکز کے لحاظ سے ہے۔
۲۹۳	۲۹۳
استدلال جانیں نہ دابِ بحث۔	فصل اول
۳۰۱	۲۹۴
مطلقاً جذب کا انکار نہیں بلکہ جاذبیت	نافریت کا رد اور اس سے بطلانِ حرکت
۳۰۱	۲۹۴
شمس و ارض کا رد مقصود ہے۔	زمین پر بارہ دلیلیں۔
۳۰۲	۲۹۴
ہارے کا بے سرو پا حیلہ۔	نافریت بے دلیل ہے اور دعویٰ بے دلیل
۳۰۴	۲۹۴
توضیح جواب۔	باطل و علیل ہے۔
۳۰۴	۲۹۴
چاند کا زمین کو اٹھالینا زرا ہریان ہے۔	دو مساویوں میں سے ایک کا اختیار کرنا
۳۱۱	۲۹۵
زمین کا وزن۔	عقل و ارادہ کا کام ہے۔
۳۱۱	۲۹۵
فائدہ۔	ترجیح بلامرجح باطل ہے۔
۳۱۳	۲۹۵
تنبیہ۔	فائدہ
۳۱۶	۲۹۶
دلائل نیوٹن ساز جاذبیت گداز۔	ظاہر ہے نفرت جذب سے ہے اور جذب
۳۲۰	۲۹۶
دلائل بر بنائے اتحاد و اثر جذب۔	جمع جہات شمس سے یکساں اور جتنا
۳۲۱	۲۹۶
دلائل بر بنائے جذب کُلّی۔	جذب اتنی نفرت۔
۳۲۳	۲۹۷
پانی اور تیل کا وزن۔	فائدہ
۳۲۴	۲۹۷
ہوا میں تاب مزاحمت نہیں۔	نافریت جاذبیت سے دست و گریباں
۳۲۶	۲۹۷
جتنا مادہ زائد، ماسکہ زائد تو مقاومت	ہو کر کوئی مدار بنا ہی نہیں سکتی۔
۳۲۶	۲۹۷
زائد تو اثر جذب کم۔	ہر غیر مجنون جانتا ہے کہ نافریت کا اثر
۳۲۶	۳۰۰
جذب مان کر جانبِ اسفل حرکت کو جذب	دور کرنا اور جاذبیت کا اثر قریب کرنا ہے
۳۲۸	۳۰۰
سے نہ ماننا سخت عجیب ہے۔	انسفائے لازم کو انسفائے ملزوم لازم ہے
۳۲۸	۳۰۱
صد مہ کے لئے دو چیزیں درکار ہیں؛ شدت	فصل دوم
۳۲۸	۳۰۱
ثقل متصادم اور اتس کی قوت رفتار۔	جاذبیت کا رد اور اس سے بطلانِ حرکت
۳۳۰	۳۰۱
دلائل قدیمہ۔	زمین پر پچاس دلیلیں۔
۳۳۰	۳۰۱
تذیل۔	اہل ہیأتِ جدیدہ کی ساری مہارت ریاضی
۳۳۱	۳۰۱
فصل سوم۔	و ہندسہ و ہیأت میں منہمک ہے۔
۳۳۲	۳۰۱

- ۳۳۲ حرکت زمین کے ابطال پر اور ۳۳۴ دلائل
تمام عقلائے عالم اور ہیاتِ جدیدہ کا اجماع
ہے کہ معدل النہار اور منطقۃ البروج
دونوں مساوی دائرے ہیں، معدل و
منطقہ کا مرکز ایک ہے، معدل و منطقہ
کا تقاطع تناصف پر ہے، معدل و
منطقہ دونوں گزے سماوی حقیقی یا مقدّم
کے دائرہ عظیمہ ہیں، معدل و منطقہ دائرہ
شخصیہ ہیں اور بارہ برج متساوی ہیں۔ ۳۳۳
مقدمہ نمبر ۱
دو متساوی دائروں میں جب ایک دوسرے
کے مرکز پر گزرا ہو تو واجب ہے کہ وہ دوسرا
بھی اس کے مرکز پر گزرے۔ ۳۳۳
تساوی و اتحاد مرکز میں عموم و خصوص من لہ
ہے۔ (حاشیہ)
تناصف اور تساوی و اتحاد مرکز میں عموم
و خصوص مطلق ہے۔ ۳۳۳
مقدمہ نمبر ۲
جب متساوی دائرے ایک دوسرے کے
مرکز پر گزرے ہوں ان کا تقاطع تثلیث
ہوگا۔ ۳۳۴
تمام عقلائے عالم اور ہیاتِ جدیدہ
کا اجماع ہے کہ مبادرت اعتدالین ایک
بہت خفیف حرکت ہے اور یہ کہ مدار پر
دورہ کرنے والا (شمس ہو یا زمین) سال بھر
- ۳۳۵ میں تمام بروج میں ہو آتا ہے۔ ۳۳۴ - ۳۳۵
دائرہ میلہ کسے کہتے ہیں۔ ۳۳۶
چند مقدمات نافعہ ۳۳۸
فوق و تحت نسبت واقعہ سے ہے۔ ۳۳۹
اہل ہیاتِ جدیدہ وجود افلاک کے قائل نہیں ۳۴۱
جہاتِ ستہ میں چپ و راست، پس و پیش
پہلو بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ ۳۴۲
حرکت موجب بخونت و حرارت ہے۔ ۳۴۲
زمین کی حرکت یومیرہ کا سبب ۳۴۴
حرکت و ضعیفہ میں قطب سے قطب تک تمام
اجزاء محور ساکن ہوتے ہیں۔ ۳۴۵
اجزاء زمین میں تدافع ہے۔ ۳۴۵
چند احکام جو اصولِ ہیاتِ جدیدہ پر یقیناً
ثابت ہیں۔ ۳۴۵
بعض اجزاء ارض کا مقابل شمس اور بعض کا
حجاب میں ہونا قطعی ہے۔ ۳۴۵
مقابلہ زمین قرب و بعد اور خطوط و اصلہ کا
عمود مخرف ہونے کا اختلاف یقینی ہے۔ ۳۴۵
اختلافات مذکورہ سے جاؤیت میں اختلاف
اور اس سے نافریت میں کمی بیشی اور اس
کمی بیشی سے چال میں تفاوت جہتی ہے اور
اس تفاوت سے اجزاء میں تلاطم و
اضطراب ضروری ہے۔ ۳۴۵
پانی زمین سے لطیف تر ہے۔ ۳۴۶
دلائل قریبہ ۳۴۶

۳۶۱	دفعہ ششم	۳۴۹	طبیعیات جدیدہ میں قرار پا چکا ہے کہ ہوا اوپر اٹھنے کی مقاومت کرتی ہے۔
۳۶۱	کشیف منجد کے اجزاء حرکت میں برقرار رہتے ہیں۔	۳۵۰	ابطال حرکت وضعیہ زمین پر جو سات دلائل ہیں وہی حرکت اینیہ کے ابطال پر بھی ہو سکتے ہیں۔
۳۶۲	دفعہ ہفتم و ہشتم	۳۵۲	ہیأت جدیدہ کے دو جواب
۳۶۳	جواب دوم	۳۵۲	جواب اول
۳۶۳	ہیأت جدیدہ کا ایک ادعا کے باطل۔	۳۵۳	مستدل کو عدم لزوم کافی نہیں لزوم عدم چاہئے، مخالف کو جواز بس ہے۔
۳۶۴	مخالف کی طرف سے چھ مثالیں اور مصنف کی طرف سے ان کا رد جامع و قاصر۔	۳۵۴	ملازمت جسم للجسم ملازمت وضع للوضع کو مستلزم نہیں۔
۳۶۴	(تذیل) رد دیگر دلائل فلسفہ قدیمہ میں۔	۳۵۴	ہمارے نزدیک افلاک متحرک نہیں۔
۳۶۵	دش تعلیلیں۔	۳۵۵	حرکت عرضیہ میں متحرک بالعرض خود ساکن ہوتا ہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہوتی ہے۔
۳۶۵	تعلیل اول	۳۵۶	حتی یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں حرکت عرضیہ کی کوئی تصویر پایہ ثبوت تک نہ پہنچی۔
۳۶۷	تعلیل دوم و سوم	۳۵۶	این موہوم سے کیا مراد ہے۔
۳۶۸	تعلیل چہارم و پنجم	۳۵۷	من ادعی فعلیہ البیان
۳۶۹	تعلیل ششم	۳۵۷	دفعہ دوم
۳۷۰	تعلیل ہفتم	۳۵۸	فلک الافلاک سے متصل صرف فلک ثابت
۳۸۱	تعلیل ہشتم و نہم	۳۵۸	دفعہ سوم و چہارم
	○ الكلمة الملہمة فی الحکمة	۳۵۹	مخالف کی طرف سے مولانا عبدالعلی صاحب کے تین جوابات اور ان کا رد۔
	المحکمة لوہاء فلسفہ المشئمة	۳۶۰	دفعہ پنجم
۳۸۳	(فلسفہ قدیمہ کے نظریات کا رد و تبلیغ)		
۳۸۵	تقدیم		
۳۸۶	تقریب کتاب		
۳۸۶	مقام اول		
۳۸۷	اللہ عزوجل فاعل مختار ہے۔		
۳۸۸	ہر فلک کی شکل، حرکت، جہت اور پرزے۔		
۳۸۸	فلک اطلس		

۴۲۱	مقام ہفتم	۳۸۸	فلک ثوابت
۴۲۱	فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔	۳۸۹	فلک زحل
۴۲۲	مقام ہشتم	۳۸۹	فلک مشتری
۴۲۲	فلک میں مبدل میل مستقیم نہیں۔	۳۸۹	فلک مریخ
۴۲۲	مقام نہم	۳۸۹	فلک شمس
	جسم میں کوئی نہ کوئی مبدل میل ہونا کچھ	۳۸۹	فلک زہرہ
۴۲۲	ضرور نہیں۔	۳۸۹	فلک عطارد
۴۲۳	مقام دہم	۳۹۰	فلک قمر
۴۲۳	حرکت وضعیہ کا طبعیہ ہونا محال نہیں۔	۳۹۱	سوالات
۴۲۸	مقام یازدہم	۴۰۳	مقام دوم
۴۲۸	حرکت وضعیہ فلک بھی طبعیہ ہو سکتی ہے۔	۴۰۳	اللہ واحد تھا ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے۔
۴۲۹	مقام دوازدہم	۴۰۳	فلاسفہ اور عقول عشرہ
	طبیعت کا دائما اپنے کمال سے محروم رہنا	۴۱۰	مقام سوم
۴۲۹	محال نہیں۔	۴۱۰	فلک محدوجہات نہیں۔
۴۳۲	مقام سیزدہم	۴۱۱	فلسفہ قدیمہ کے وجود فوق پر دو دلیلیں۔
۴۳۲	حرکت فلک قسریہ ہو سکتی ہے۔	۴۱۱	اول
	فلاسفہ کی طرف سے چند شبہات اور مصنف	۴۱۲	دوم
۴۳۲	کی طرف سے جوابات۔	۴۱۳	مقام چہارم
۴۳۶	مقام چہار دہم		قصر کے لئے مقصور میں کوئی میل طبعی ہونا کچھ
۴۳۶	فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں۔	۴۱۳	ضرور نہیں۔
	فلاسفہ کے دو شبہات اور مصنف علیہ الرحمہ	۴۱۴	مقام پنجم
۴۳۶	کی طرف سے جواب۔	۴۱۴	خلا محال نہیں۔
۴۳۷	مقام پانزدہم	۴۱۸	مقام ششم
۴۳۷	بلکہ افلاک کی حرکت قسریہ ہونا ثابت		حیز، شکل، مقدار کا جسم کے لئے طبعی ہونا
۴۳۷	مذکورہ بالا دعویٰ پر دو دلیلیں۔	۴۱۸	ضرور نہیں۔

۴۵۹	مقام بست و یکم	۴۳۷	حجت اولیٰ
	در حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم	۴۳۸	حجت ثانیہ
۴۵۹	نہیں۔	۴۳۸	مقام شانزدہم
۴۵۹	گروہ ارسطو کے دو شعبے۔	۴۳۸	فلک پر غرق والیتام جائز ہے۔
۴۶۲	مقام بست و دوم	۴۳۸	نیچری منکر معراج کیوں ہیں۔
	امور غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا	۴۴۷	تنبیہ
	مطلقاً محال مجتمع ہوں خواہ متعاقب ہوں	۴۵۱	مقام ہفتم
۴۶۲	یا غیر مرتب۔	۴۵۱	فلک بسیط نہیں۔
۴۶۳	برہان تطبیق و تضایف۔		فلسفی کے چار شعبے اور مصنف علیہ الرحمہ
۴۶۵	مقام بست و سوم۔	۴۵۱	کے جوابات۔
۴۶۵	قدیم نوعی محال ہے۔	۴۵۲	اصول فلسفہ پر حجت قطعیہ
	فلاسفہ کے نزدیک بہت سی اشیاء کے	۴۵۳	مقام ہجدهم
۴۶۵	افراد حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے۔		فلک کا قابل حرکت مستدیرہ ہونا ثابت
۴۶۵	نظریہ مذکورہ کے رد پر چھ جہتیں۔	۴۵۳	نہیں۔
۴۶۸	تنبیہ	۴۵۴	مقام نوزدہم
۴۶۹	مقام بست و چہارم	۴۵۴	فلک کی حرکت ثابت نہیں۔
	قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر فتور ہونا		ریاضیوں نے کواکب کی نو حرکات مختلفہ
۴۶۹	محال نہیں۔	۴۵۴	دیکھیں۔
۴۶۹	ابن سینا کی دلیل کی تلخیص اور اس کا رد۔	۴۵۵	ثبوت حرکت افلاک میں تین شبہات۔
۴۷۱	مکملہ	۴۵۸	مقام ہستم
۴۷۲	مقام بست و پنجم		بلکہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ
۴۷۲	آن سیال کوئی چیز نہیں۔	۴۵۸	بلکہ مطلقاً جنبش یکسر باطل۔
	ارسطو اور ابن سینا کے نزدیک حرکت کے		کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے:
۴۷۲	دو اطلاق۔	۴۵۸	ایک بطلان ثبوت، دو ثبوت بطلان۔
		۴۵۸	بطلان حرکت مستدیرہ پر سات دلیلیں۔

۵۱۰	متعدد جوابات۔	۴۸۵	مقام بست و ششم
۵۳۵	مقام سی و یکم	۴۸۵	زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت نہیں۔
۵۳۵	جزیرہ لائیجری باطل نہیں۔		متشدد (صاحب شمس بازغہ) کے
۵۳۶	موقف اول	۴۸۶	تناقضات۔
	اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور	۴۹۰	ابطال دلائل وجود حرکت بمعنی القطع۔
۵۳۶	در بارہ جزیرہ میں ہمارا مسلک۔	۴۹۱	ابطال دلائل وجود زمانہ۔
۵۳۹	موقف دوم	۴۹۱	خند شہادت اور ان کے جوابات۔
۵۳۹	اثبات جسز لائیجری	۴۹۶	تنبیہ جلیل
۵۴۰	موقف سوم		حدیث میں ہے کہ ایام و مشہور و محصور
۵۴۰	ابطال دلائل ابطال	۴۹۶	ہوں گے۔
۵۵۵	شہادت بر براہین ہندسیہ	۴۹۷	مقام بست و ہفتم
۵۷۱	موقف چہارم		زمانے کے لئے خارج میں کوئی منشاء
۵۷۱	در بارہ جسم ہماری رائے۔	۴۹۷	انزع بھی نہیں۔
		۴۹۸	تنبیہ نافع۔
		۴۹۹	مقام بست و ہشتم
			زمانہ موجود ہو خواہ مہوم کسی حرکت کی
۵۷۷	ایک سابق ناظم ندوہ کے عقیدہ کے بارے میں سوال۔	۴۹۹	مقدار نہیں ہو سکتا۔
		۴۹۹	مقام بست و نہم
	پیر طریقت، جامع شرائط صحت بیعت سے		زمانہ کا مقدار حرکت فلیک ہو نا تو کسی طرح
	بلا وجہ شرعی انحراف ارتداد طریقت ہے	۴۹۹	ثابت نہیں۔
	اور شرعاً معصیت کہ بلا وجہ ایذا و احتقار		مقام سیم
۵۷۷	مسلم ہے اور وہ دونوں حرام۔	۵۰۴	زمانہ حادث ہے۔
	بلا وجہ مسلمان کی تکفیر کر نیوالے خود اپنے	۵۰۴	دعویٰ مذکورہ پر دلائل
۵۷۸	اسلام کی خیر منائیں۔	۵۰۴	کشف معضکہ
		۵۰۵	قدیم زمانہ پر فلاسفہ کی مایہ ناز دلیل کے

○ رسالہ النیر الشہابی علی تدلیس

الوہابی۔

(غیر مقلد و ہابیوں کی تدلیس و تضلیل اور مسئلہ تقلید کی تحقیق و تفصیل)

۵۸۱

زید مقلدین ائمہ مجتہدین کو رافضی و خارجی بتاتا ہے اور ترک تقلید کو تمام دین محمدی پر

عمل کرنا قرار دیتا ہے۔ اسکے بارے میں حکم شرعی کیا ہے؟

۵۸۲

امر اول

تقلید شخصی کے بارے میں شاہ ولی اللہ

۵۸۳

محدث دہلوی کی گواہی۔

دوسری صدی ہجری کے بعد ایک امام معین

۵۸۳

کی تقلید اہل اسلام پر واجب ہو گئی۔

اہلسنت کا گروہ ناجی اب چار مذاہب

۵۸۳

میں مجتمع ہے۔

جو چاروں مذاہبوں سے باہر ہے وہ بدعتی

۵۸۳

جہنمی ہے۔

ابن عبد الوہاب نجدی اپنے موافقان کے

۵۸۳

علاوہ تمام اہل اسلام کے مسلمانوں کو کافر و

مشرک کہتا تھا۔

شیخ نجدی اور اس کے پیروکاروں کے

۵۸۴

بارے میں علامہ شامی کا بیان۔

علامہ سید احمد زینی دحلان مکی قدس سرہ

۵۸۵

کا وہابیہ کے بارے میں مفصل تبصرہ۔

ہندی وہابیوں کے عقائد وہی ہیں جو

نجدی وہابیوں کے ہیں، جو کچھ امام نجدی

نے لکھا وہی کچھ ان کے امام ہندی نے

۵۸۹

لکھ دیا۔

۵۹۱

امر دوم

زید کے اس دھوکے کا رد کہ چاروں

اماموں کے مسائل لینے میں کل دین محمدی

پر بخوبی عمل ہو سکتا ہے اور ایک کی تقلید

۵۹۱

میں یہ ناممکن ہے۔

۵۹۲

پہلا رد (اول)

۵۹۲

مثال سے وضاحت

۵۹۲

دوسرا رد (ثانی)

۵۹۳

تیسرا رد (ثالث)

۵۹۳

چوتھا رد (رابع)

۵۹۴

پانچواں رد (خامس)

○ رسالہ السہم الشہابی علی خداع

الوہابی۔

(مولوی رحیم بخش غیر مقلد کی مکاریوں اور

غیر مقلدین کو اہل سنت قرار دینے کا

۵۹۴

مدلل رد)

غیر مقلد مولوی مذکور کی کتاب سے نقل کردہ

۵۹۴

چند عبارات پر مشتمل استفتاء۔

۶۰۰

جواب از مصنف علیہ الرحمہ۔

مولوی رحیم بخش صریح غیر مقلد وہابی ہے،

حنفیوں کا صریح مخالف و بدخواہ، اور

اُس کی کتاب مذکور (اسلام کی پہلی کتاب،

دوسری کتاب، تیسری کتاب وغیرہ) گمراہی

- ۶۰۰ وفساد پھیلانے والی ہے۔
مصنف مذکور کے غیر مقلد وہابی اور دشمن
احناف ہونے کے دلائل۔
پہلی دلیل (اولاً)
دوسری دلیل (ثانیاً)
تیسری دلیل (ثالثاً)
چوتھی دلیل (رابعاً)
پانچویں دلیل (خامساً)
۶۰۱ مصنف مذکور عیار نے نادان مسلمانوں اور
ان کے بے سمجھ بچوں کو سخت فریب دیا۔
۶۰۲ پچاس غلط مسائل کا بیان جن میں
مصنف مذکور اور اس کے حمایتی جتنے ہیں
مذہب حنفی کے دشمن اور بدخواہ ہیں مسلمانوں
پر ان سے احتراز فرض ہے۔ ۶۰۳ تا ۶۱۸
○ رسالہ دفع زلیخ زاع ملقب
بلقب تاریخی رامی زاعیاں۔
(وہ چالیس سو آلا جو حضرت علیہ الرحمہ نے
حلت غراب کے بارے میں مولوی رشید احمد
گنگوہی صاحب کو بھیجے جن کے جواب سے
وہ عاجز رہے)
۶۲۱ تمہید اور پس منظر از مولوی محمد سلطان الدین
سلمی۔
۶۲۲ مولوی رشید احمد گنگوہی نے پہلے مسئلہ
امکان کذب نکالا، پھر ابلیس لعین کے
علم کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
- ۶۰۰ کے علم سے زیادہ بتایا، پھر کوتے کی حلت
کا غوغا بلند کیا)
۶۲۲ نقل مفاوضہ اول العلحضرت بنام مولوی
۶۰۰ رشید احمد گنگوہی۔
۶۲۵ چالیس سوالات مرسلہ از امام اہلسنت
۶۰۲ بنام مولوی رشید احمد گنگوہی صاحب
۶۲۶ تنبیہ
۶۰۳ نقل کارڈ مولوی گنگوہی صاحب بجواب مفاوضہ عالیہ
۶۳۲ مفاوضہ دوم العلحضرت در رد کارڈ
۶۰۳ گنگوہی صاحب۔
۶۳۴ بعض جگہ اکابر کو ضرب المثل بنانا
سوئے ادب اور قائل مستحق تعزیر شدید ہے
۶۳۴ قاضی عیاض علیہ الرحمہ کی تصنیف حلیل
شفا بشریف سے مسئلہ مذکورہ کی تائید۔
۶۳۴ ○ رسالہ اطائب الصیب علی
ارض الطیب۔
(تقلید کے ضروری ہونے کا ثبوت اور
غیر مقلدین کا رد)
۶۳۳ خطبہ و مقدمہ
۶۳۳ خط اول عرب صاحب بنام نامی العلحضرت
مدظلہ السامی۔
۶۳۶ مفاوضہ اول از العلحضرت مدظلہ الاکمل
بجواب خط اول۔
۶۳۶ خط دوم عرب صاحب بقبول ہدایت
اولی واستفادہ مسئلہ آخری۔
۶۵۶

۶۵۸	وہ سوالات کہ عرب صاحب سے کئے گئے اور انھوں نے جواب نہ دئے اور انھیں بار بار مطلع کر دیا ہے کہ بے ان کے جواب کے آپ کی خارجی باتیں مسموع نہ ہوں گی۔	۶۵۸	مفاوضہ دوم العلحضرت مدظلہ بجاوب خط دوم۔ خط سوم عرب جب تبدیل رنگ و اظہار خشم بے درنگ۔
۶۴۸	تنبیہ	۶۴۸	مفاوضہ چہارم العلحضرت دام ظلہ بجاوب خط سوم۔
۶۴۸	تنبیہ	۶۴۱	مفاوضہ پنجم العلحضرت دام ظلہ باعلام تمامی حجت۔
۶۴۸	عرب صاحب کی تہذیب	۶۴۲	زیادت افادت
۶۸۰	عرب صاحب کی عربی دانی	۶۴۳	نامی نامہ مولانا واعظ الدین صاحب بجاوب ہماں خط سوم عرب صاحب۔
۶۸۱	لطیفہ	۶۴۳	خاتمہ
۶۸۱	عرب صاحب کا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر افتراء یہ مجتہد صاحب تو نیچری کافر نس کے رکن رکین نکلتے۔	۶۴۴	

فہرست ضمنی مسائل

فوائد تفسیریہ

مصنف علیہ الرحمہ کی طرف سے ایک آیت کریمہ کی مختصر تفسیر۔

آیات کریمہ سے مسئلہ کی تائید۔

آیت کریمہ ”جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً“ نص واضح ہے کہ قمر مستنیر ہو کر

انارہ عالم کرتا ہے (حاشیہ)

ایک آیت کریمہ کی تفسیر۔

قرآن عظیم نے آسمان و زمین کے متحرک ہونے کی نفی فرمائی ہے۔

عقائد و کلام

جب امام موجود ہو تو اسے امام نہ جاننا

۵۴ باعث موت جاہلیت ہے۔

اہلسنت کے نزدیک ہر چیز کا سبب اصلی محض ارادۃ اللہ عزوجل ہے۔

۹۵

زلزلہ کا سبب اصلی ارادۃ اللہ، عالم اسباب

۱۱۶

میں باعث اصلی بندوں کے معاصی اور

۱۱۸

وجہ وقوع کوہ قاف کے ریشہ کی حرکت ہے

۹۶

دن رات کی تبدیلی گردش ارضی سے ماننا

قرآن عظیم کے خلاف اور نصاریٰ کا مذہب ہے

۱۲۱

اور گردش سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل

۲۰۱

ہے حقیقتاً اس کا سبب گردش آفتاب ہے

۱۰۲

کیا علت جاعلہ کا واجب الوجود ہونا واجب

۲۰۶

ہے یا وہ ممکن ہو سکتا ہے۔

۱۰۴

شنوائی اور ننگا ہوں کا مالک اللہ ہے

۱۱۴

اللہ نہ چاہے تو صور کی آواز بھی کان تک نہ جائے

۱۱۴

- وہ نہ چاہے تو روشن دن میں بلند پہاڑ
نظر نہ آئے۔
- ۱۱۴ اس جناب رفیق کے حضور یکساں ہیں کوئی اپنی
ذات سے کچھ استحقاق نہیں رکھتا کہ ایک کو
راج اور دوسرے کو مرجوح کہیں۔ ۱۴۰
- ۱۱۴ کافروں کے کسی کام کی تحسین کرنے والا
کافر ہے۔ ۱۵۸
- ۱۱۵ استحلال کبیرہ کفر ہے۔ ۱۵۹
- ۱۱۹ حرام قطعی کی تعریف و تحسین کفر مبین ہے۔ ۱۵۹
- ۱۱۹ علماء فرماتے ہیں ملائکہ سے تشبیہ دینا نہ چاہئے
اور اس پر اصرار موجب اکفار ہے۔ ۱۶۰
- ۱۲۴ شریعت اسلامیہ کے نزدیک زمین و آسمان
دوقوں ساکن ہیں۔ ۲۰۰
- ۱۲۴ بیشک مسلمان پر فرض ہے کہ حرکت شمس و سکر
زمین پر ایمان لائے۔ ۲۲۴
- ۱۲۵ غیب کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے اور اس کی
عطا سے اس کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم کو ہے۔ ۲۳۳
- ۱۲۵ اللہ عز و جل فاعل مختار ہے۔ ۳۸۷
- ۱۲۵ اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے ۴۰۳
- ۱۲۵ بلا وجہ مسلمان کی تکفیر کرنے والے خود اپنے
اسلام کی خیر منائیں۔ ۵۷۸
- فضائل سید المرسلین**
- ۱۳۰ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا
اسم شریف کریم المخرج کون سی حدیث
کے موافق ہے۔ ۴۴
- ۱۳۱ وہ نہ چاہے تو روشن دن میں بلند پہاڑ
نظر نہ آئے۔
- ۱۳۱ ہر بدن میں اللہ تعالیٰ کے کام اور انسان کی
تخلیق کے مرحلے۔
- ۱۳۱ اللہ چاہے تو کروڑوں انسان پتھر سے نکالے
یا آسمان سے برسائے۔
- ۱۳۱ عقول عشرہ کو تخلیق و ایجاد میں شرط و واسطہ
ماننا ایک کفر نہیں بلکہ معدن کفر ہے۔
- ۱۳۱ حاش لله! نہ اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات
نہ ہرگز ہرگز اس نے منصب ایجاد عالم کسی کو
عطا فرمایا کہ قدرت مستفادہ سے خالقیت
کیا کرے۔
- ۱۳۱ بالجملہ باری تبارک و تعالیٰ کو کسی شے کی تدبیر و
تصرف سے بے تعلق یا اس کے غیب کو
خالق جو اہر خواہ ایجاد باری تعالیٰ کا متمم کہنا
قطعاً جرم کفریات خالصہ میں سے ہے۔ ۱۲۵
- ۱۳۱ بلا اکراہ کلمہ کفر بولنا خود کفر ہے اگرچہ دل میں اس
پر اعتقاد نہ رکھتا ہو۔
- ۱۳۱ عبارات ائمہ و علمائے مسئلہ کی تائید۔ ۱۲۵
- ۱۳۱ کلمات کفر کو بطور حکایت نقل کرنے کا حکم شرعی
رد اہل بدعت بوقت حاجت اہم فرائض
سے ہے۔ ۱۳۰
- ۱۳۱ ائمہ دین فرماتے ہیں جو کسی غیر خدا کو ازلی کہے
باجماع مسلمین کافر ہے۔
- ۱۳۱ حاصل مذہب اہلسنت یہ ہے کہ تمام مقدورات

فوائد اصولیہ

- ۶۵ ار ہا حدیث صحیح ہوتی مگر امام مجتہد اس پر عمل نہیں کرتا جس کی متعدد وجوہ ہیں۔
- ۶۶ مجر و صحت مصطلح اثر صحت عمل مجتہد کے لئے ہرگز کافی نہیں۔
- ۴۱ مجر و صحت اثری صحت عملی کو مستلزم نہیں بلکہ محال ہے کہ مستلزم ہو ورنہ ہنگام صحت متعارضین قول بالمتنافین لازم آئے گا۔
- ۴۲ کوئی حدیث مجتہد نے پائی اور کسی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا تو وہ حدیث اس امام کا مذہب نہیں ہو سکتی۔
- ۴۳ احکام رجال و متون و طرق احتجاج و وجوہ استنباط اور ان کے متعلقات اصول مذہب پر احاطہ تامہ کے لئے چار دشوار گزار منزلیں پیش آتی ہیں۔
- ۴۴ حدیث موضوع کی روایت بے ذکر رد و انکار ناجائز ہے۔
- ۴۵ اہلسنت کا اجماع ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر حمل کئے جائیں۔
- ۴۶ جو مسئلہ تمام مسلمانوں میں مشہور و مقبول ہے مسلمان اسی پر اعتقاد لائے۔
- ۴۷ قرآن پاک کے مطلق کو مقید، عام کو مخصوص بنانا جائز نہیں۔
- ۴۸ وجہ تسمیہ مطرد نہیں ہوتی۔
- ۴۹ مسئلہ کو عدم لزوم کافی نہیں لزوم عدم چاہئے، مخالف کو جواز پس ہے۔
- ۴۰ اشیائے متوالیہ میں حد فاصل ایک آن مشترک ہوتی ہے۔
- ۴۱ قبول علماء کے لئے شانِ عظیم ہے کہ اس کے بعد ضعیف اصلاً مضر نہیں رہتا۔
- ۴۲ جہال کو حدیث میں گفتگو سزاوار نہیں۔
- ۴۳ روایت حدیث کے دو طریقے ہیں: روایت باللفظ اور روایت بالمعنی۔
- ۴۴ قرآن عظیم میں نقل بالمعنی جائز نہیں۔
- ۴۵ حدیث کو موضوع کب کہا جائے گا۔ معرفت فرع وجود ہے۔
- ۴۶ حدیث متواتر کے مقابل احاد سے استناد سخت جہالت ہے۔
- ۴۷ اجماع کے رد میں بعض اشارات سے اپنے استنباط پر اعتماد و اشد ضلالت ہے۔
- ۴۸ کوئی حنفی المذہب حدیث صحیح غیب غسوخ غیر متروک پر عمل کرے تو کیا وہ مذہب حنفی سے خارج ہو جاتا ہے یا حنفی ہی رہتا ہے۔
- ۴۹ صحت حدیث علی مصطلح الاثر اور صحت حدیث لعل المجتہدین میں نسبت۔
- ۵۰ کبھی صحت حدیث عمل پر متفرع ہوتی ہے نہ کہ عمل صحت حدیث پر۔
- ۵۱ حدیث ضعیف حجت نہیں ہوتی مگر فضائل اعمال میں اس پر عمل ہوتا ہے۔

- ملازمت جسم للجسم ملازمت وضع للوضع کو مستلزم نہیں ۳۵۴
 من ادعی فعلیہ البیان - ۳۵۷
 کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے ایک بطلان
 ثبوت، دوسرا ثبوت بطلان - ۳۵۸

تاریخ و تذکرہ و اسماء الرجال

- عبادہ ثلاثہ کن صحابہ کرام کو کہا جاتا ہے - ۴۳
 حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کھڑے ہو کر
 امام ابوحنیفہ کو جگہ دی اس کا کیا مطلب ہے ۵۷
 امیر المؤمنین عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے
 حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ در بارہ یمم
 جنب عمل نہ کیا - ۶۶
 یوں ہی حدیث فاطمہ بنت قیس در بارہ عدم
 النفقہ والسکنی للبیوتہ پر عمل نہ کیا - ۶۶
 ابن شحہ اہل اختیار میں سے نہیں - ۷۸
 البہنسی اصحاب تصحیح میں سے نہیں - ۷۸
 صاحب نہر الفائق اہل ترجیح میں سے نہیں - ۷۸
 امام ربانی مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے
 ایک مکتوب کا حوالہ اور اس سے استدلال ۸۲
 حضرت مجدد الف ثانی علیہ الرحمہ کے سالہ
 مبداء و معاد سے استدلال - ۸۴
 کلام مجدد الف ثانی سے پانچ وجوہ استدلال
 مجدد صاحب کے کلام کے دس فوائد - ۸۶
 مصنف علیہ الرحمہ نے ازراہ شفقت مستفی
 کو مجاہد اکبر قرار دیا - ۲۰۰

- حضرت حذیفہ بن الیمان صاحب سر رسول اللہ
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں - ۲۰۲
 کعب اجار تا بعین اختیار سے ہیں - ۲۱۶
 نصاریٰ پہلے سکون ارض کے قائل تھے - ۲۱۷
 حجر جبر کی وجہ تسمیہ کے بارے میں ایک
 حکایت - ۲۱۹

- مصنف علیہ الرحمہ کی نوعمری کا ایک دلچسپ
 واقعہ - ۲۳۷
 عشق (صاحب شمس بازغہ) کے
 تناقضات - ۳۸۶
 ابن عبد الوہاب نجدی اپنے موافقان کے
 علاوہ تمام عالم کے مسلمانوں کو کافرو
 مشرک کہتا تھا - ۵۸۴
 مولوی رحیم بخش صریح غیر مقلد و یابی ہے
 حنفیوں کا صریح مخالف و بدخواہ تھا اور
 اس کی کتاب مذکور (اسلام کی پہلی کتاب)
 دوسری کتاب، تیسری کتاب وغیرہ گمراہی
 و فساد پھیلانے والی ہے - ۶۰۰
 تمہید اور پس منظر از مولوی محمد سلطان الدین
 سلہٹی - ۶۲۲

تصوف و طریقت

- مرشد کے فتویٰ کے رد پر تصدیق کرنیوالا
 بیعت سے خارج ہوتا ہے یا نہیں - ۹۲
 پیر طریقت جامع شرائط صحت بیعت سے

میراث و وصیت

حدیث "من قطع میراث وارثہ قطع
اللہ میراثہ من الجنة يوم القيمة"

۴۵

صحیح ہے۔
حدیث "من زوی میراثا عن وارثہ
نروی اللہ عنہ میراثہ من الجنة"
بطور محدثین اس کی سند میں کلام ہے
مگر اس کے معنی عند العلماء مقبول ہیں

۴۶

۴۶

۴۷

علم و تعلیم و تعلم

۴۳

۴۴

۴۵

کتاب کس دن شروع کی جائے۔
جب صحابہ کرام کو سب و شتم کیا جائے تو
اہل علم کو اپنا علم ظاہر کرنا چاہئے۔

لغت

حدیث میں لفظ را اس حسب محاورہ عرب
بمعنی آخر ہے۔

۴۱

۹۰

۹۰

۹۰

۲۰۵

امیر اور میر میں کچھ فرق نہیں۔
فقط میر صاحب ہونے سے میر محلہ
نہیں ہوتا۔
میر محلہ کی تعریف۔
زوال کے معنی۔

بلا وجہ شرعی انحراف ارتداد طریقت
ہے اور شرعاً معصیت کہ بلا وجہ
ایذا و احتقار مسلم ہے اور وہ
دونوں حرام۔

۵۷۷

فضائل و مناقب

شان امام ابو حنیفہ میں وارد ہونے والی
حدیث کو شارحین ہدایہ نے موضوع
کیوں کہا۔

۵۸

مناقب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ
تعالیٰ علیہ۔

۷۶

فضیلت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہ۔

۷۷

مجتہد کی شان۔
حضرت مولانا وصی احمد محدث سورتی

۹۰

۲۰۰

کی عظمت۔
فرمان نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
ہے کہ قرآن پاک چار شخصوں سے
پڑھو۔

۲۰۲

سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ
عنہ افقہ الصحابہ بعد الخلفاء
الاربعہ ہیں۔

۲۳۵

حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ
عنہ صاحب برتر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم ہیں۔

۲۳۵

امساک کے معنی۔

ادب

۲۱۲ مصنف علیہ الرحمہ کی تواضع اور کسر نفسی۔
عورتوں کو مردوں سے سوجھتے زیادہ شہوت
دی گئی لیکن اللہ تعالیٰ نے اُن پر حیا ڈال دی۔
۱۰۱ بعض جگہ اکابر کو ضرب المثل بنانا
سُوئے ادب ہے اور قائل مستحق

تعریر شدید ہے۔

بلاغت

۶۳۷ لفظ "مجازی" جس طرح حقیقت کے
مقابل بولتے ہیں یونہی بمقابل ذاتی۔
۱۲۲ فعل قوۃ نکرہ میں ہے اور نکرہ حیرت نفی
۲۱۳ میں عام ہوتا ہے۔

✦ ✦ ✦

کتاب الشقی (حصہ دوم)

فوائد حدیث

مسئلہ از ریاست عثمان پور ضلع بارہ بنکی مرسلہ مولوی محمد منظر الحق صاحب نعمانی روضہ دہلوی
نائب ریاست مذکور ، ربیع الآخر شریف ۱۳۲۱ھ
(سوال اصل میں مذکور نہیں)

الجواب

مولانا المکرم اکرم اللہ تعالیٰ! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ ، فقیر حقیر حاشی اللہ اس لفظ
گراں مایہ مہین پایہ کے ہزارویں لاکھویں حصے کے لائق نہیں ولا حول ولا قوۃ الا باللہ حضرات علمائے کرام
اہلسنت اپنے کرم سے جن الفاظ عالیہ سے چاہتے ہیں نوازتے ہیں مگر تحقیق لفظ کے لئے گزارش ہے کہ
حدیث میں اس حسب محاورہ عرب ضرور معنی آخر ہے ۔ ولہذا علمائے کرام ارشاد فرماتے ہیں مجدد
کے لئے ضروری ہے ان تمضی علیہ المائۃ وهو عالم مشہور مفید (اس پر صدی گزرے
اس حال میں کہ وہ مفید مشہور عالم ہوتا) لیکن ایسی اشیائے متوالیہ میں حد فاصل ایک آن مشترک ہوتی
ہے کہ وہ جس طرح اول کے آخر ہے یونہی آخر کے اول ، اور عمل تجدید مجدد ہرگز ختم صدی سے ختم
و غنتی نہیں ہو جاتا بلکہ وہ آخر اول و اول آخر دونوں میں ہوتا ہے تمضی علیہ المائۃ و ہو کذا
(اس پر صدی گزرے اس حال میں کہ وہ ایسا ہوتا) ہی اس پر دلیل ہے اور تمام مجددین
معدودین لمامۃ کو ملاحظہ فرمائیں کہ آخر صدی ماضی و اول صدی حاضر دونوں میں ان کی تجدید اسلام

و مسلمین کو مفید رہی تو بحالِ حیاتِ مجدد جبکہ ایک صدی کا آخر گز گیا اور دوسری کا اول موجود اور وہ جی ہو
مجددِ مائتہ ماضیہ کہنا مناسب ہوگا جو انقطاعِ تجدید کا موہم ہو یا مجددِ مائتہ حاضرہ کہ اس کی حیات اور قیض و
تجدید کے استمرار پر دلیل ہو۔ والسلام۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۳۔ مسئلہ جناب خلیل صاحب سوداگر کٹرہ مانسرائے بریلی

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ جمعہ کو رمضان المبارک میں کوئی ہیئیت ناک بات
آنے والی ہے جس کی نسبت حضور کی طرف بعض آدمیوں نے کی ہے کہ مولوی صاحب نے ایسا فرمایا کہ
جمعہ کی رات کو ایک ہیئیت ناک آواز آئے گی۔ بیتنا تو جبروا (بیان فرمائیے اجر دیئے جاؤ گے) (بی)

الجواب

آئے گی۔ مگر یہ نہ کہا تھا کہ اسی رمضان آئے گی۔ جب آئے گی تو وہ رمضان ہی ہوگا جس کی
پندرھویں جمعہ کو ہوگی۔ اُس سال زلزلے کثرت سے ہوں گے، اُولے کثرت سے پڑیں گے۔ پندرھویں
شبِ رمضان شبِ جمعہ ایک دھماکہ ہوگا، صبح کی نماز کے بعد ایک چنگھاڑ سُنائی دے گی۔ حدیث
میں آیا کہ اس تاریخ کو نماز صبح پڑھ کر گھروں کے اندر داخل ہو جاؤ اور کواڑ بند کر لو، گھر میں جتنے روزن
ہوں بند کر لو، کان بند کر لو، پھر آواز سنو تو فوراً اللہ وجل کے لئے سجدہ میں گرو اور کہو: سبحن القدوس
سبحن القدوس سبحن القدوس (قدوس کے لئے پاکی ہے قدوس کے لئے پاکی ہے اور
ہمارا پروردگار قدوس ہے۔ ت) جو ایسا کرے گا نجات پائے گا جو نہ کرے گا ہلاک ہوگا۔ یہ
حدیث کا مضمون ہے۔ اس میں یہ تعین نہیں کہ کس سنہ میں ایسا ہوگا۔ بہت رمضان گزر گئے جن کی
پہلی جمعہ کو تھی اور ان شاء اللہ تعالیٰ آئندہ بھی گزریں گے۔ ہاں جو خبر دی ہے ہونے والی ضرور ہے
جب کبھی ہو۔ اللہ تعالیٰ سے خوف و امید ہر وقت رکھنا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۳۔ مسئلہ حاجی شاہ محمد عرف کمال اللہ شاہ ساکن بریلی شریف محلہ برام پورہ

۱۴ ربیع الآخر شریف ۱۳۲۷ھ

ان اللہ خلق آدم علی صورۃ (بے شک اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر پیدا کیا۔ ت)
اور حضور سے یہ عرض ہے: یہ حدیث ہے یا قول ہے؟

۱۔ مسند الشاشی حدیث ۸۳۷ مکتبۃ العلوم والحکیم مدینہ منورہ ۲۶۲/۲ و ۲۶۳

۲۔ مسند احمد بن حنبل عن ابی ہریرۃ المکتب الاسلامی بیروت ۲۴۳/۲، ۲۵۱، ۲۳۴

صحیح مسلم کتاب البر والصلۃ باب النہی عن ضرب اللوجہ قدیمی کتب خانہ کراچی ۳۲۴/۲

کتاب الجنۃ ۳۸۰/۲

الجواب

یہ حدیث صحیح ہے اور اضافت شرف کے لئے ہے، جیسے بیتی (میرا گھر) اور ناقۃ اللہ (اللہ کی اونٹنی) یا ضمیر آدم کی طرف ہے یعنی آدم کو ان کی کامل صورت پر بنایا، طولہ ستون ذرا عا ان کا قد ساٹھ ہاتھ کا بخلاف اولاد آدم کہ بچہ چھوٹا پیدا ہوتا پھر بڑھ کر اپنے کامل قد کو پہنچتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ از ملک بنگال ضلع فریدپور موضع پٹورا کاندے مرسلہ شمس الدین صاحب
”عبادہ ثلاثہ“ محققین کی اصطلاح میں کن کو کہتے ہیں؟

الجواب

ابنائے عمر و عباس و عمر و ابن العاص رضی اللہ تعالیٰ عنہم،
لا شتر اکھم فی الزمان فی الزمان و اقترابہم
فی الاسنان اما افضل العباد لہ عبد اللہ
ابن مسعود فوق الكل و شیخ الكل رضوان
اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔
ان کے ایک زمانے میں مشترک ہونے اور عمروں
میں قریب قریب ہونے کی وجہ سے۔ ان سب
میں افضل عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ
ہیں جو ان سب سے فائق اور سب کے شیخ
ہیں رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔ (ت)

ہاں ہماری اصطلاح فقہی میں بجائے ثالث یہ اول الكل ہیں، کما فی فتح القدیر۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ از صاحب گنج مسئلہ چراغ علی صاحب ۲۵ ربیع الاول شریف ۱۳۳۱ھ
کسی حدیث یا اقوال مشائخ وغیرہ سے ثابت ہے کہ چہار شنبہ کو عصر کے وقت عربی کتاب جو
شروع کرتے ہیں یا نہیں؟ اکثر لوگ چہار شنبہ عصر کے بعد نماز عربی کی کتاب اور جمعہ کے دن کو کسی وقت
فارسی کی کتاب شروع کرنے کی عادت رکھتے ہیں، یہ کیسا ہے؟

الجواب

حدیث میں نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں،

ما من شئ بدأ يوم الا سبعا الا تسع۔ جو چیز بدھ کے دن شروع کی جاتی ہے وہ اتمام کو پہنچتی ہے۔

مگر بعد نماز عصر کی تخصیص ثابت نہیں بلکہ ظہر و عصر کے درمیان مناسب ہے کہ بدھ کے دن یہ وقت ساعت اجابت ہے کہانی حدیث احمد عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما (جیسا کہ جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی حدیث احمد میں ہے۔ ت) ابتداء فارسی کے لئے جمعہ کی تخصیص بے اصل ہے اور نہ اس بارے میں کچھ وارد، بلکہ صدر اول میں تو فارسی سے مخالفت تھی کہ وہ اس وقت کفار کی زبان تھی۔ امیر المؤمنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں، ایاکھ ورطانہ الاعاجم فانہ یورث النفاق (عجمیوں کی زبان سے بچو کہ یہ نفاق پیدا کرتی ہے۔ ت) واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ مسئلہ مولوی عبد الحمید صاحب ازبنارس محلہ پتر کندہ متصل تالاب

۱۸ ربیع الاول شریف ۱۳۳۲ھ

ہمارے سنی حنفی علماء اکثر ہم اللہ تعالیٰ کیا فرماتے ہیں کہ کتاب مستطاب "دلائل الخیرات" مطبوع مطبع نظامی ۱۲۷۹ھ میں حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اسمائے شریفہ کے اخیر میں ایک اسم شریف کریم المخرج بھی لکھا ہے، اس کے متعلق حاشیہ پر یہ عبارت لکھی ہے؛ قال الشیخ هذا نرائد ليس بداخل الكتاب لكن جوت العادة بقراءته لانه موافق للحديث الخ

یہ حدیث کے موافق ہے الخ (ت) پس وہ حدیث شریف جس کے یہ موافق ہے کون سی ہے اور کس کتاب میں ہے؟ اور اس اسم شریف کا مفصل مطلب کیا ہے؟ بتینواتوجروا۔

الجواب

یہ نام نامی "دلائل الخیرات" کی بعض روایت میں داخل ہے اور اس کا بلفظ کسی جنس میں آنا عہ فی الاصل هکذا اظنه "حدیث"۔ عبد المنان اعظمی

۱۶۳/۲ دارالکتب العلمیہ بیروت تحت حدیث ۲۱۸۹ لہ کشف الخفاء
۲۳۴/۹ باب کراہیۃ الدخول علی اہل الذمۃ الخ دار صادر بیروت

مسند

ذیل میں جو حدیث تحریر کی جاتی ہے اس کی صحت اور غیر صحت کی نسبت اختلاف ہے۔ لہذا علمائے دین محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگر حدیث مذکور صحیح ہے تو اپنے مہر و دستخط فرمائیں، اور جو شخص منکر اس حدیث کا ہو اس کی نسبت شرع شریف میں کیا حکم ہے؟

بیِّنُوا تَوْحِيدًا۔

حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا
جس شخص نے اپنے وارث کو میراث سے کاٹا
اللہ تعالیٰ قیامت کے دن جنت سے اس کی
میراث کو کاٹے۔ اس کو ابن ماجہ اور بیہقی نے
شعب الایمان میں روایت کیا (ت)

عن انس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من قطع ميراث وارثه قطع الله ميراثه من الجنة يوم القيامة - رواه ابن ماجه والبيهقي في شعب الایمان -

الجواب

یہ حدیث ابن ماجہ نے اپنی سنن ابواب الوصایا باب الحیف فی الوصیۃ میں یوں روایت کی :

سويد ابن سعید عبد الرحيم ابن زید سے حدیث بیان کرتے ہیں کہ وہ اپنے باپ سے وہ حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جو آدمی اپنے وارث کی میراث سے بھاگے اللہ تعالیٰ قیامت کے دن جنت سے اس کی میراث سے کاٹے۔

حدثنا سويد بن سعيد ثنا عبد الرحيم
ابن زريد العنبي عن ابيه عن انس ابن
مالك رضى الله تعالى عنه قال قال
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
من فر من ميراث وارثه قطع الله ميراثه
من الجنة يوم القيامة -

له مشكوة المصابيح باب الوصايا الفصل الثالث ص ٢٦٦ له ابن ماجه كتاب الوصايا ٩٠٢/٢

۹۰۲/۲ کتاب الوصایا باب الحیف فی الوصیۃ ایچ ایم سعید کمپنی کراچی

فرید ضعیف ہیں اور ان کے لڑکے شدید ضعیف۔
 اسی لئے امام سخاوی نے اس حدیث کو مقاصد حسنہ
 میں نقل کرنے کے بعد فرمایا یہ حدیث بڑی ضعیف
 ہے۔ اور مناوی نے تیسیر میں اور عزیزی نے
 سراج منیر میں منذری کے حوالے سے اس کو
 ضعیف کہا۔

فزيد يضعف وابنه شديد الضعف
لاجرم ان قال السخاوي للحديث بعد
ايراده في المقاصد الحسنة هو ضعيف
جداً وقال المناوي في التيسير والعريزي
في السراج المنير ضعفه المنذرى .

مگر اس کے معنی عند العلماء مقبول ہیں۔ مشکوٰۃ میں اسے بروایت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سنن ابن ماجہ اور بروایت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ شعب الایمان سے ”مذکور فی السؤال“ کا لفظ نقل کیا اور شرح نے اس کی توجیہات لکھیں، اور ابن عابد نے اپنی تفسیر میں اسے بصیغہ جزم رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر کے اس سے تحریم اضرار فی الوصیۃ پر استدلال کیا اور آیہ کریمہ سے اس کی تاکید کی۔ مثقال :

اضرار وصیت میں چند طریقہ پر ہوتا ہے (۱) ثلث سے زائد وصیت کرے (۲) اجنبی کے لئے مال کا اقرار کرے (۳) یا فرضی قرض کا اقرار کرے (۴) وہ قرض جو دوسرے پر تھا اس کو وصول کر چکا ہو (۵) کسی چیز کو سستا بیچ دے (۶) مہنگا خریدے (۷) ثلث کی وصیت کرے

الاضرار في الوصية على وجه ان يوصي
ياكثر من الثلث او يقر به له لاجنبي،
او على نفسه بدين لاحقيقة له، او بان
الدين الذي كان له على فلان استوفاه،
او يبيع بثلث من خيسر، او
يشترى بغال، كل ذلك لا يصل

١٤ الفردوس بماثر الخطاب حديث نمبر ٥٤١٣ دار الكتب العلمية بيروت ٥٢٨/٣
١٥ المقاصد الحسنه تحت حديث ١١٢٨ " " " " ص ٣١٣
١٦ التيسير شرح الجامع الصغير " " ٨٨٨٦ مكتبة الامام الشافعي ٣٣٣/٢
السراج المنير شرح الجامع الصغير " " من فر من ميراث وارثه المطبعة الازهرية المصرية مصر ٣٢٥

المال الى الورثة ، او يوصى بالثلث لا
لوجه الله لكن لتنقيص الورثة ،
فهذا هو الاضرار في الوصية و قال
عليه افضل الصلوة والسلام من
قطع ميراثا فرضه قطع الله ميراثه
من الجنة ويدل على ذلك قوله تعالى
بعد هذه الآية تلك حدود الله
ملخصاً۔

مگر رضائے الہی کے لئے نہیں ورثہ کو ضرر دینے
کے لئے کہ میرے بعد مال انہیں نہ ملے، تو یہ
سب وصیت میں اضرار کی صورتیں ہیں، حضور
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص اللہ تعالیٰ
کے مقرر کردہ حصہ کو قطع کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کا
حصہ جنت سے قطع کر دے گا۔ اس کے بعد الی
آیت بھی اس کی تائید کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ
فرماتا ہے یہ اللہ کے حدود ہیں اھ ملخصاً۔

امام ابن حجر مکی نے زواجہ عن اقرار الکبار میں اسی تمسک و تائید کو مقرر رکھا۔ اور قصد حرمان
ورثہ کو حرام بتایا نیز تیسیر میں زیر حدیث فرمایا ،
افادان حرمان الوارث حرام وعدہ
بعضہم من الکبار علیہ

پتہ چلا کہ وارث کو محروم کرنا حرام ہے اور بعض
علمائے اس کو گناہ کبیرہ بتایا۔

عزیزی میں ہے ؛

فاذا حرمان الوارث حرام۔ وارث کو محروم کرنا حرام ہے۔

منکر حدیث مذکور اگر ذی علم ہے اور بوجہ ضعف سند مکدم کتابہ فی نفسه اس میں حرج نہیں مگر
عوام کے سامنے ایسی جگہ تضعیف سند کا ذکر ابطال معنی کی طرف منجر ہوتا ہے اور انہیں مخالفت
شرع پر جبری کر دیتا ہے، اور حقیقہ "قبول علماء" کے لئے شانِ عظیم ہے کہ اس کے بعد ضعف اصلاً
مضر نہیں رہتا۔ کما حققنا فی الہاد الکاف فی حکم الضعاف (جیسا کہ اس کی تحقیق ہم نے
اپنے رسالہ "الہاد الکاف فی حکم الضعاف میں کر دی ہے۔ ت)

اور اگر جاہل ہے بطور خود جاہلانہ برسرِ پیکار ہے تو قابلِ تاویب و زجر و انکار ہے کہ جمال کو
حدیث میں گفتگو کیا سزاوار ہے۔ وعید حدیث اپنی اخوات کی طرح زجر و تہدید یا حرمان دخول جنت

- ۱۔ الزواجہ عن اقرار الکبار بحوالہ ابن عاقل باب الوصیۃ دار الفکر بیروت ۴۴۰/۱
۲۔ التیسیر شرح الجامع الصغیر تحت حدیث ۸۸۸۶ مکتبۃ الامام الشافعی ریاض ۴۳۳/۲
۳۔ السراج المنیر " " " " " " المطبوعۃ الانزہریۃ المصریۃ مصر ۳۴۵/۳

مع السابقین یا صورت قصد مضارت بمضاد شریعت پر محمول ہے،

والأخراحب الی والاوسط وسطاوالاول
لا یعجبنی یطلع علی ذلک من راجع کلام
الامام البزازی فی الوجیز فیہما یدکر
الفقہاء من الکفار۔

آخری مجھے سب سے زیادہ پسند ہے، درمیان والا
متوسط ہے اور پہلا مجھے پسند نہیں۔ اس پر وہ
شخص مطلع ہوگا جو امام بزازی کے کلام کی طرف
رجوع کرے جو انہوں نے وجیز میں کفار سے متعلق
اقوال فقہاء ذکر کئے ہیں (ت)

اقول یا یہ کہ وہ قصور جنہاں کہ بر تقدیر اسلام کفار کو ملتے اور ان سے خالی رہ کر مومنین کو
بطور مزید عطا ہوں گے ان سے حرمان مراد ہو، وهذا ان شاء اللہ تعالیٰ احسن وامکن وایین و
انزین (اور ان شاء اللہ تعالیٰ یہ سب سے بہتر، سب سے مضبوط، سب سے واضح اور
سب سے خوبصورت ہے۔ ت) واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

مسئلہ مسئلہ حکیم عبدالشکور صاحب از ڈاکٹرانہ ریسرٹ ضلع بلیا ۲ ربیع الآخر ۱۳۳۵ھ
کیا فرماتے ہیں علمائے دین سوالات مندرجہ ذیل میں،

(۱) زید کہتا ہے کہ اس پر ائمہ مجتہدین و علمائے کاملین و حضرات محدثین کا اتفاق ہو چکا ہے کہ ان
صحاح ستہ میں آنحضرت صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے دہن مبارک کے ارشاد فرمائے ہوئے
کلمات بعینہ اس حدیث میں موجود نہیں بلکہ صحابہ نے معنی مرادی ہی کو اختیار فرما کر اس پر
حدیث کا حکم دے دیا ہے۔ زید کا یہ قول صحیح ہے یا غلط؟ اور ایسے شخص پر آپ کا کیا فتویٰ
ہے جو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حدیث لفظی کو رد کرتا ہے؟

(۲) حدیث اول ما خلق اللہ نور علی
اول ما خلق اللہ العقل
اول ما خلق اللہ القلم و اول
ما خلق اللہ العرش۔

سب سے پہلے اللہ تعالیٰ نے جس چیز کو پیدا فرمایا وہ عرش ہے (ت)

۱۔ المواہب اللدنیۃ اول المخلوقات
۲۔ اتحاف السادة المتقين کتاب العلم باب شرف العقل دار الفکر بیروت ۲۵۳/۱
۳۔ المستدرک للحاکم کتاب التفسیر سورة الجاثیہ " " " ۲۵۴/۲
۴۔ مرقاۃ المفاتیح کتاب الایمان باب الایمان بالقدر الفصل الثانی المکتبۃ الحبیبیۃ کوئٹہ ۲۹۱/۱

یہ چار حدیثیں ہیں ان میں سے کون صحیح ہے اور کون موضوع؟ زید کہتا ہے کہ حدیث اول ما خلق الله
نوسہی بالمعنی صحیح ہے اگرچہ اس کے الفاظ کتابوں میں مذکور نہیں۔ اب علماء سے سوال یہ ہے
کہ جس حدیث کے الفاظ کتب احادیث میں مذکور نہیں اس کو موضوع کہیں گے یا نہیں اور اس کے
مرادف کون حدیث ہے جس کے اعتبار سے کہا جائے کہ یہ حدیث بالمعنی صحیح ہے اور حدیث کے
موضوع ہونے کے لئے کیا شرط ہے، الفاظ اور معنی دونوں یا صرف الفاظ معنی نہیں؟ جواب مفصل
فرمائیے مع حوالہ کتب۔ بیّنوا تو جہرا۔

الجواب

(۱) روایت حدیث کے دونوں طریقے ہیں: روایت باللفظ و روایت بالمعنی۔ خود حضور اقدس
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حدیث بالمعنی کی اجازت فرمائی ہے، قرآن عظیم کے نظم کریم و حکم عظیم دونوں کے
ساتھ تعبیر ہے اس میں نقل بالمعنی جائز نہیں حدیث کے حکم کے ساتھ تعبیر ہے جو الفاظ کریمہ جوامع الکلم سے
ارشاد ہوئے ہیں وہ بعینہا منقول ہیں اور باقی میں لفظ پر اقتصار موجب ضیق و عسر تھا۔ اور اللہ عز و جل
فرماتا ہے،

ما جعل علیکم فی الدین من حرجؕ تم پر دین میں کچھ تنگی نہ رکھی۔

اور وہ یقیناً حدیث ہے اُسے یہ کہنا کہ صحابہ نے اس پر حدیث کا حکم دے دیا ہے ایک بہت برا پہلو
رکھتا ہے بادشاہ فرمائے زید سے کہو کہ ابھی آئے اس پر حکم پہنچانے والا زید سے جا کر کہے کہ نقل سبحانی
نے فرمایا ہے فوراً حاضر ہو تو بیشک اس نے بادشاہ ہی کا حکم پہنچایا اور بادشاہ ہی کی بات نقل کی۔

(۲) عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں جابر بن عبد اللہ انصاری رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت
کی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

یا جابر ان اللہ تعالیٰ قد خلق قبل الاشیاء نورؕ اے جابر! بے شک اللہ تعالیٰ نے تمام عالم
نور سے پہلے تیرے نبی کے نور کو اپنے نور سے پیدا کیا۔

یہ اس معنی میں نص صریح ہے اور قلم و عقل کے بارے میں بھی احادیث ذکر کی جاتی ہیں جن میں
سے احادیث عقل غایت درجہ ضعف میں ہیں۔ حدیث کے جب معنی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ

اشارہ یہ عبارت کتاب سے نقل کر دی ہے مجھ کو عربی لکھنے پڑھنے کی مہارت نہیں ہے لہذا یہ کام اہل علم کا ہے کہ وہ ذرا سے اشارہ سے سمجھ لیں۔ دریافت طلب امر یہ ہے کہ بموجب اس حدیث شریف کے وہ کون سے بارہ خلیفہ قریش میں سے آں سرور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے بعد جانشین یا ولیعہد یا نائب منجانب خدا و رسول امت محمدیہ میں قابل شمار ہیں چونکہ خلیفہ اول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے لیں تو پوری تعداد ہوگی، اور اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے لیں تو اصحاب ثلاثہ رہ جاتے ہیں، غرض کو کسی وہ صورت حق ہے جو اس حدیث شریف کا مصداق ہے؟ یا یہ حدیث ہی ماننے کے قابل نہیں ہے؟ اللہ تعالیٰ آپ کو جزائے خیر عنایت کرے، جواب سے ممنون فرمائیے۔

الجواب

حدیث ہے، اور صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہی شمار لینا لازم کہ اسی حدیث کی ایک روایت میں ہے،

يكون بعدى اثنا عشر خليفة ابوبكر الصديق
لا يلبث الا قليلا
میرے بعد بارہ خلیفہ ہوں گے ابوبکر تھوڑے ہی دن رہیں گے۔

اس میں مراد وہ خلفاء ہیں کہ والیان امت ہوں اور عدل و شریعت کے مطابق حکم کریں، ان کا متصل مسلسل ہونا ضرور نہیں، نہ حدیث میں کوئی لفظ اس پر دال ہے، ان میں سے خلفائے اربعہ و امام حسن مجتبیٰ و امیر معاویہ و حضرت عبداللہ بن زبیر و حضرت عمر بن عبدالعزیز معلوم ہیں اور آخر زمانہ میں حضرت سیدنا امام مہدی ہوں گے رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین، یہ تو ہوئے باقی تین کی تعیین پر کوئی یقین نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ از سیتا پور تاسنگنج کوٹھی حضرت سید شاہ محمد صادق صاحب مرسلہ حضرت مولانا سید شاہ محمد صاحب قادری مدظلہ ۹ جمادی الاخریٰ ۱۳۳۷ھ

حضرت مولانا المعظم والمکرم دامت برکاتہم العالیہ۔ پس از آداب و تسلیات معدودہ و رضی عنہ تحریر حامد علی کا جواب ابھی کچھ دینے کا ارادہ نہیں مگر اس میں جو من مات الخ ولو کان سالماً الخ ومن اتاکم الخ مذکور ہیں ان کی نسبت اسی قدر دریافت طلب ہے کہ یہ احادیث ہیں اور ہیں تو کیسی؟ جواب سے جلد معزز ہوں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - نَحْمَدُهُ وَنُصَلِّي عَلَى رَسُولِهِ الْكَرِيمِ -

(۱) حدیث "من مات ولم یعرف" ان لفظوں سے نہیں، ہاں صحیح مسلم میں یوں ہے:

مرگیا تو جاہلیت کی موت مرے گا (ت)

المراد تامیرہ علیٰ جیش بعینہ کواستخلافہ
فی امر متامورہ حال حیاتہ لا الخلفہ
لان الائمة من قریش کلمہ

اس سے مراد کسی خاص لشکر کا امیر بنانا اور
حالتِ حیات میں کسی امر میں جانشین مقرر کرنا ہے
اس سے مراد خلافت نہیں کیونکہ خلفاءِ قبو قریش

میں سے ہیں۔ (ت)

اس حدیث کی میرف اسی معنی پر محمول کرنا جائز ہے
(اس کے علاوہ پر محمول کرنا جائز نہیں)۔ (ت)

لصحيح مسلم كتاب الامارة باب وجوب الملازمة عند ظهور الفتن الخ قديمي كتبخانه كراعي ١٢٨/٢

۳۴۱/۱۱ شرح الطیبری مشکوٰۃ تحت حدیث ۶۲۳۱ و ۶۰۲/۱۰ و ۶۲۳۱ تحت حدیث ۶۲۳۱

شرح مصابيح السنة تحت الحديث ۴۴۴ مصطفیٰ ابراہیم المکرمۃ ۱۳۵۱ھ

4. 2 / 1.

المكينة الجديدة - كوت

4231

مرقاۃ المفاتیح

(۴) مَنْ اتَاكُمْ وَامْرُكُمُ جَمِيعٌ صَحِيحٌ مُسْلِمٌ فِيهِ مَكْرُؤٌ ؛
 سَتَكُونُ هَنَاتٌ وَهَنَاتٌ فَمَنْ اِشْرَادَا
 يَفْرُقُ اِمْرَهُنَا الْاُمَّةَ وَهِيَ جَمِيعٌ قَاضِيُو
 بِالسَّيْفِ كَاثِنًا مِنْ كَانِ اِي
 يَا نُوں ؛

عنقریب فتنے ہوں گے تو جو شخص اس امت کی
 جمعیت کو توڑنے کا ارادہ کرے اس کو تلوار سے
 مار دو چاہیے وہ کوئی شخص ہو۔ (ت)

لمعات میں ہے :

ادفعوا من خرج علی الامام بالسيف و
ان کان اشرف و افضل و ترونه احق
وافضل یه

جو شخص امام کے خلاف خروج کرے تو تلوار کے
ساتھ اس کا دفاع کرو اگرچہ وہ خروج کر نیوالا
اشرف و افضل ہو اور تم اس کو زیادہ حقدار
اور افضل سمجھتے ہو۔ (ت)

۱۔ صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب حکم من فرق امر المسلمین و هو مجتمع قیدی کتب خانہ کراچی ۲/۱۲۸
 ۲۔ " " " " " " " " "
 ۳۔ لمعات التفتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح

قلت فان لم يكن لهم جماعة ولا امام قال فاعتزل تلك الفسوق كلها
میں نے کہا اگر اس وقت مسلمانوں کی کوئی جماعت
اور امام نہ ہو تو پھر کیا کرنا چاہئے، تو آپ نے
فرمایا تمام فرقوں سے الگ ہو جاؤ۔ (ت)

حدیث اول اگر اسی لفظ سے ہو جو سائل نے نقل کئے تو معرفت فرع وجود ہے یعنی جب امام
موجود ہو تو اسے امام نہ جانتا باعث موت جاہلیت ہے۔ یہ اس سے کیونکر مفہوم ہوا کہ ہر زمانے میں
کوئی نہ کوئی امام ہوگا یہی معنی حدیث متواتر کے مقابل احاد سے استناد سخت جہالت اور اجماع
کے رد میں بعض اشارات سے اپنے استنباط پر اعتماد اشد ضلالت۔ یہ جہال حدیث ان امور
علیکم عبد مجدع یقودکم بکتاب اللہ فاسمعوا له واطیعوا (اگر تم پر ناک کئے ہوئے غلام کو
حاکم بنا دیا جائے اور وہ تم کو کتاب اللہ کے مطابق حکم دے تو اس کی بات سنو اور اس کی اطاعت
کرو۔ ت) سے بھی استدلال کرتے ہیں، اور قید قرشیت درکنار قید حریت بھی اٹھانا چاہتے ہیں حالانکہ
اُس سے مراد یہ کہ خلیفہ کسی شہر پر غلام کو والی کرنے کی طاعت واجب ہے نہ کہ خود غلام خلیفہ ہو۔ مرقاة
وغیرہ میں ہے،

ای ان استعمله الامام الاعظم علی القوم
لان العبد الحبشی هو الامام الاعظم
فان الاثمۃ من قریش یح
یعنی اگر امام اعظم (خلیفہ) کسی حبشی غلام کو کسی
قوم پر عامل بنا دے نہ یہ کہ حبشی غلام ہی امام اعظم
ہو جائے، کیونکہ خلفاء قریش میں سے ہیں (ت)
اقول (میں کہتا ہوں۔ ت) حدیث مجتہدہ کی تفسیر کیا ہوگی، خود حدیث نے اس معنی کی
تصریح فرمائی، حاکم صحیح مستدرک اور بیہقی سنن میں امیر المؤمنین مولیٰ علی سے راوی :

الاثمۃ من قریش وان امرت علیکم
قریش عبد حبشیہ مجدعا
فاسمعوا له واطیعوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم
خلفاء قریش میں سے ہونگے، اور اگر قریش تم پر
نکے حبشی غلام کو امیر مقرر کر دیں تو اس کی بھی
بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔ (ت)

- ۱۔ صحیح مسلم کتاب الامارۃ باب وجوب طاعة جماعت المسلمین الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۲۴/۲
۲۔ " " باب وجوب طاعة الامراء فی غیر معصیۃ الخ " " ۱۲۵/۲
۳۔ مرقاة المفاتیح شرح مشکوٰۃ المصابیح تحت حدیث ۳۶۶۳ مکتبہ حبیبیہ کوئٹہ ۲۴۶/۴
۴۔ المستدرک للحاکم کتاب معرفة الصحابة موالاة قریش امان لابل الارض دار الفکر بیروت ۴۶/۴

مسئلہ از سیتا پور محلہ تاسن گنج کوٹھی حضرت سید محمد صادق صاحب وکیل علیہ الرحمۃ
مرسلہ حضرت مولینا مولوی سید محمد میاں صاحب دامت برکاتہم ۱۴ رمضان المبارک ۱۳۳۷ھ
حضرت مولانا اعظم و المکرم دامت برکاتہ العالیہ، پس از آداب و تسلیات معروض - حدیث
اول الرسل الخ کس کتاب احادیث میں مروی ہے؟ اور حکیم ترمذی نے اُسے اپنی کس کتاب میں
روایت کیا ہے؟

الجواب

حضرت بابرکت دامت برکاتہم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ - یہ حدیث سیدنا ابو ذر علیہ الرضوان
سے مسند احمد میں یوں ہے:

قلت یا رسول اللہ ای الانبیاء کان اول؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! کون سانی
قال آدم، قلت یا رسول اللہ ونبی کان؟ سب سے اول ہوا؟ آپ نے فرمایا آدم ہیں
قال نعم نبی مکلم لہ نے کہا وہ نبی تھے؟ آپ نے فرمایا وہ نبی تھے

جن سے کلام کیا گیا ہے۔ (ت)

اور نوادر الاصول تصنیف امام حکیم الامتہ ترمذی کبیر میں ان سے مرفوعاً یوں ہے:
اول الرسل آدم و آخرہم محمد علیہ رسولوں میں اول آدم اور ان میں آخر محمد ہیں،
وعلیہم افضل الصلوٰۃ والسلام آپ پر اور سب رسولوں پر بہترین درود و سلام
ہو۔ (ت)

والا نامہ کل یکشنبہ کو بعد روانگی ڈاک ملا ورنہ کل ہی جواب حاضر کرتا۔ والتسلیم۔

مسئلہ از شہر ربلی مدرسہ منظر الاسلام مسئلہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ
قول حماد رضی اللہ تعالیٰ عنہ ترکت الحدیث الخ حضرت حماد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قول میں نے
مرا بفہمائیہ۔ حدیث کو چھوڑ دیا کا مطلب مجھے سمجھا دیں (ت)

عہ تمام عبارت مذکورہ سوال این ست عہ سوال میں مذکور کلمہ عبارت یہ ہے: میں نے
سمعت عبد الحکم بن میسرة یقول عبد الحکم بن میسرہ کو کہتے ہوئے سنا (باقی بر صفحہ آئندہ)

۱۔ مسند احمد بن حنبل عن ابی ذر رضی اللہ عنہ المکتب الاسلامی بیروت ۱۴۸/۵
۲۔ الجامع الصغیر بحوالہ الحکیم عن ابی ذر۔ حدیث ۲۸۳۶ دار المکتب العلمیۃ بیروت ۱۶۹/۱

الجواب

در مناقب خوارزمی و در مناقب کردری ہر دو از حاکم صاحب مستدرک آورده اند کہ مرادش احادیث موضوعہ و مخالف کتاب ست اقول ایں بقول او عليك بالسرای و قول حماد تركت الحديث نمی چسپد و آنچه بنماطم ریختند کہ لام در حدیث برائے عہدست حدیثی بودہ باشد کہ حماد روایتش میکرد و بواقع صحیح نبود امام حماد با اعتمادش در مسئلہ قیاس صحیح میکرد تقدیماً للحدیث علی الراي حضرت امام اورا تنبیہ نمود کہ ایں حدیث صحیح نیست و اعتماد را نشاید دریں مسئلہ ہم برائے عمل کن عبدالحکم را

مناقب خوارزمی اور مناقب کردری دونوں میں بحوالہ امام حاکم صاحب مستدرک وارد ہے کہ اس سے مراد موضوع حدیثیں ہیں جو کتاب اللہ کے مخالف ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ یہ معنی امام صاحب کے قول کہ ”تجھ پر لازم ہے کہ قیاس پر عمل کر“ اور حضرت حماد کے قول کہ ”میں نے حدیث کو چھوڑ دیا ہے“ پر منطبق نہیں ہوتا۔ اور میرے دل میں القا ہوا کہ حدیث پر الف لام عہدی ہے، اس سے مراد کوئی خاص حدیث ہے جس کو حضرت حماد علیہ الرحمہ روایت کرتے تھے اور واقع میں وہ حدیث صحیح نہ تھی جبکہ آپ اس پر اعتماد کرتے ہوئے اور حدیث کو قیاس پر مقدم جانتے ہوئے کسی خاص مسئلہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کہ میں حضرت حماد بن امام ابو حنیفہ کی خدمت میں حاضر ہوا جبکہ آپ نے حدیث بیان کرنا پسند کر دیا تھا، میں نے ان سے کہا کہ مجھے حدیث بیان فرمائیں تو انھوں نے کہا کہ میں نے حدیث کو ترک کر دیا ہے کیونکہ میں نے خواب میں اپنے والد گرامی کو دیکھا گویا کہ میں ان سے کہہ رہا ہوں کہ آپ کے پروردگار نے آپ کے ساتھ کیا سلوک کیا ہے تو وہ مجھے فرماتے ہیں کہ تجھ پر افسوس ہے قیاس پر عمل کرو، یہ تین بار فرمایا۔ اور حدیث کو چھوڑ دو، یہ تین مرتبہ فرمایا (ث)

ایت حماد بن ابی حنیفۃ وقد کان امسک عن الحديث فسأله ان یحدثه و ذکر لہ مجتبی ایاہ فقال تركت الحديث فانی رأیت ابی فی المنام کأنی اقول لہ ما فعل بک ربک فیسول هیہات هیہات علیک بالرای ثلاث مرات ودع الحديث ودع الحديث ثلاث مرات ۱ھ۔

از حماد ایں حدیث بواسطہ رسیدہ بود خواست
حاضر و از حماد شنود پس اورا سوال کرد حماد
فرمود من آن حدیث را ترک کرده ام و آن خواب
بیان کرد و ترک حدیث نہ بر بنائے مجرد خواب
باشد بلکه بہ تنبیہ امام متوجہ شدہ و علت قاذحہ
در آن بروز ظاہر گشتہ باشد۔ واللہ تعالیٰ اعلم
ہو کہ حضرت حماد سے یہ حدیث سُنے کی خواہش کی
کیا جس پر حضرت حماد نے فرمایا کہ میں نے اس کو چھوڑ دیا ہے، اور خواب مذکور کو بیان کیا۔ اس
حدیث کو چھوڑنا محض خواب کی بنیاد پر نہیں تھا بلکہ حضرت حماد علیہ الرحمہ خواب میں امام صاحب کی
تنبیہ فرمانے پر متوجہ ہوئے تو اس حدیث میں علت قاذحہ آپ پر ظاہر ہو گئی ہوگی۔ اور اللہ تعالیٰ
خوب جانتا ہے۔ (ت)

مسئلہ از شہر ربلی مدرسہ نظر الاسلام مسئلہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ
قام علیا رضی اللہ تعالیٰ عنہ و امکن لہ
وہاب منہ و بجملہ چہ معنی دارد ؟
حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کھڑے ہو کر امام ابو حنیفہ
کو جگہ دی ان کو محتشم جانا اور ان کی تعظیم کی ،
اس کا کیا معنی ہے ؟ (ت)

الجواب

بسیارے از خواب ماول باشند نہ کہ بر ہر ظاہر
بہت سے خواب ایسے ہوتے ہیں جو ظاہر کے خلاف

عہ تمام عبارت این ست قال صالح
بن الخلیل رأیت النبی صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم و علیا معہ
رضی اللہ تعالیٰ عنہ فجاء ابو حنیفہ رضی اللہ
تعالیٰ عنہ فقام علیا رضی اللہ تعالیٰ
عنہ و امکن لہ وہاب منہ و
بجملہ آہ۔
عہ پوری عبارت یوں ہے: صالح بن خلیل نے
کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں
دیکھا حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ساتھ تھے امام
ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ وہاں آئے تو حضرت علی رضی اللہ
عنہ کھڑے ہوئے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ
کو جگہ دی، ان کو محتشم ٹھہرایا اور ان کی
تعظیم کی۔ (ت)

محمول و تعظیم اکابر خوردان خود را برائے اظہار عظمت ایشان دور نیست سید عالم علیہ وسلم برائے حضرت بتول زہرا قیام فرمودے و دست اور ابوسہ دادہ بر جائے خود نشاند و ہیبت اینجا بمعنی احتشام ست یعنی اورا محترم داشت و عامل معہ معاملہ الہائے ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ہوتے ہیں یعنی ظاہر پر محمول نہیں ہوتے ۔ اور بڑوں کا اپنے سے چھوٹوں کی تعظیم کر کے ان کی عظمت کا اظہار کرنا کوئی بعید نہیں۔ خود سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سیدہ بتول زہرا رضی اللہ تعالیٰ عنہا کے لئے کھڑے ہوتے ، ان کا ہاتھ چومتے اور ان کو اپنی مسند پر بٹھاتے اور ہیبت یہاں (سوال میں) بمعنی احتشام ہے یعنی اُسے محترم قرار دیا اور اس کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کیا جیسا کسی ہیبت ناک شخص کے ساتھ کیا جاتا ہے ۔ اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے ۔ (ت)

مسئلہ از شہر ربلی مدرسہ نظر الاسلام مسئلہ مولوی محمد افضل صاحب کابلی ۲۸ شوال ۱۳۳۷ھ حدیث کہ در شان امام صاحب رضی اللہ تعالیٰ عنہ وارد است بسیار طرق و بسیار علماء الحفاظ اور قبول کردہ اند در فقہ شافعی نیز مذکور است شراح ہدایہ چہر ابوضع وے قول کردہ اند دریں جامی باید کہ قول از واضعین وی ثبوت رسانند و اگر نہ قول ایشان مقبول نیست ۔

قرار دینے والے ثبوت فراہم کریں ورنہ ان کا قول مقبول نہیں ہوگا ۔ (ت)

عہ لفظ آن حدیث این است قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سیکون فی امتی رجل یقال لہ ابو حنیفۃ النعمان و ہو سراج امتی الی یوم القیامۃ ۔

اس حدیث کے الفاظ یہ ہیں : رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا عنقریب میری امت سے ایک مرد کامل ہوگا جس کو ابو حنیفہ کہا جائیگا وہ قیامت تک میری امت کا چراغ ہوگا ۔ (ت)

الجواب

در سندش کذابین وضاعین یافتہ اند اسرا جمع
 الى اللآلى المصنوعة للحافظ السيوطى
 و شيخ قاسم حنفى نیز پروى ايشاں کرو،
 ردالمحتار بايد دید۔ واللہ تعالیٰ اعلم

شارحین ہدایہ نے اس حدیث کی سند میں حدیثیں
 گھڑنے والے کذابوں کو پایا ہے۔ امام حافظ
 جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ کی کتاب "الآلی المصنوعہ"
 کی طرف رجوع کرو۔ اور شیخ قاسم حنفی نے بھی
 ان کی پروی کی ہے۔ ردالمحتار کو دیکھنا چاہئے۔
 واللہ تعالیٰ اعلم (ت)

رسالہ

الفصل الموہبی فی معنی اذا صح الحدیث فهو مذہبی

(فضل (الہی) کا عطیہ (امام ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے اس قول کے) معنی میں کہ جب کوئی حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے)

ملقب بقلب تاسیخی

اعز الثکات بجواب سوال ارکات

مسئلہ از گڑا پور علاقہ نارنگہ ارکات مسئلہ کا کا محمد عسر ۱۳ رجب ۱۳۱۳ھ
کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس امر میں کہ کوئی حنفی المذہب حدیث صحیح غیر منسوخ و غیر متروک جس پر کوئی ایک امام ائمہ اربعہ و غیر ہم سے عمل کیا ہو۔ جیسے آئین بالجر اور رفع یدین قبل الکرع و بعد الکرع اور وترتین رکعتیں ساتھ ایک قعدہ اور ایک سلام کے ادا کرے تو مذہب حنفی سے خارج ہو جاتا ہے یا حنفی ہی رہتا ہے۔ اگر خارج ہو جاتا ہے کہیں تو ردالمحتار میں جو حنفیہ کی معتبر کتاب ہے اس میں امام ابن السخنے سے نقل کیا:

جب صحت کو پہنچے حدیث اور وہ حدیث خلاف پر
مذہب امام کے رہے عمل کو لے وہ حنفی اس حدیث
پر اور ہو جائے وہ عمل مذہب اس کا ، اور
نہیں خارج ہوتا ہے مقلد امام کا حنفی ہونے سے
بسبب عمل کرنے اس حدیث پر ، اس لئے کہ مکرر
صحت کو پہنچی یہ بات امام ابو حنیفہ سے کہ انھوں
نے ہے ۔ اور حکایت کیا اس کو ابن عبد البر نے

نے فرمایا کہ جب صحت کو پہنچے حدیث پس وہی مذہب
امام ابو حنیفہ اور دوسرے اماموں سے بھی، انتہی۔

اگر کوئی شخص حدیث صحیح پر عمل کرے تو وہ امام اعظم ابو حنیفہ کے مذہب سے خارج نہیں ہوتا کیونکہ قولِ امام ”جب حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے“ اس باب میں نص ہے۔ اور اطلاع کے باوجود حدیث صحیح پر عمل نہ کرے تو امام اعظم علیہ الرحمہ کے اس قول کی خلاف ورزی کرنے والا

اگر بحدیث ثابت عمل نماید از مذهب امام بر نمی آید،
چرا که قول امام اذا صح الحدیث فهو
مذهبی نص است دریں باب و اگر با وجود
اطلاع بر حدیث ثابت عمل نکند این قول امام را
اُترکوا قولی یخبر بالرسول (صلی الله تعالی
علیه وسلم) خلاف کرده باشد انتہی۔

ہوگا کہ ”رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حدیث کے سامنے میرے قول کو چھوڑ دو۔“ انتہی (ت)

اور بھی اسی مکتوب میں ہے،

ہر کہ میگوید عمل بحديث از مذهب امام برمی آرد۔
اگر برہانے بریں دعوے دارد بسیار دیکھ

جو شخص یہ کہتا ہے کہ حدیث پر عمل کرنا مذہبِ امام سے خارج کر دیتا ہے، اگر اس کے پاس اس دعویٰ کی کوئی دلیل ہے تو پیش کرے (ت)

اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی حنفی نے اپنی کتاب عقد الجید میں فرمایا :

لا سبب لمخالفة حديث النبي (صلى الله
تعالى عليه وسلم) الاتفاق خفي او حمق
جلیٰ

پوشیدہ منافقت یا واضح حماقت کے بغیر حدیث رسول
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی مخالفت کا کوئی
سبب نہیں (ت)

ان سبب بزرگوں کے اُن اقوال کا کیا جواب اگر مذہب امام سے نہیں خارج ہوتا ہے کہیں تو اس پر
طعن و تشنیع کرنا گناہ اور بے جا ہے یا نہیں؟ بیٹنوا توجروا (بیان فرمائیے اجر دیئے جاؤ گے۔ ت)

الجواب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انزل الفرقان فيه تبيان
لكل شئ تميزا لطيب من الخبيث
وامرئيه ان يبينه للناس بما اراه الله فقرن
القرآن ببيان الحديث والصلوة والسلام
على من يتن القرآن واقام المقان واذن
للمجتهدين باعمال الازهان فاستخرجوا
الاحكام بالطلب الحديث فلو
لا الائمة لم تفهم السنة
ولو لا السنة لم يفهم
الكتاب ولو لا الكتاب
لم يعلم الخطاب فيا لها
من سلسلة تهدي و
تغيث وعلى اله وصحابه
ومجتهدى ملتة وسائر
امتة الحب يوم التوريث۔

سبب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے حق و باطل
میں فرق کرنے والی کتاب نازل فرمائی اس میں ہر چیز
کا واضح بیان ہے سُحقے کو گندے سے الگ کرنے
کے لئے۔ اور اس نے اپنے نبی کو حکم دیا کہ وہ لوگوں
کے لئے بیان فرمائیں جو کچھ اللہ تعالیٰ نے آپ کو
دکھایا۔ چنانچہ اس نے قرآن کو بیان حدیث کے
ساتھ مقترن فرمایا اور درود و سلام ہو اس پر
جس نے قرآن کی وضاحت فرمائی اور اصول قائم
فرمائے اور مجتہدین کو اذن بخشا کہ وہ ذہنی صلاحیتوں
کو بروئے کار لا کر قیاس و اجتہاد کریں۔ چنانچہ انھوں
نے بھرپور طلب کے ساتھ احکام مستنبط کئے۔ اگر
ائمہ مجتہدین نہ ہوتے تو سنت رسول صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم نہ سمجھی جاتی، اور سنت نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ
کا خطاب نہ سمجھا جاتا۔ لہذا ایک راہنما اور معاون
سلسلہ مہیا فرمادیا نیز آپ کی آل، صحابہ، آپ کی
امت کے مجتہدین اور قیامت تک آپ کی امت پر

درود و سلام ہو۔ (ت)

لے عقد المجید (مترجم اردو) ابن حزم کے کلام کا مصداق محمد سعید اینڈ سنز قرآن محل کراچی ص ۶۳

فی فضائل الاعمال، وی توقف عن العمل
به فی الاحکام الا اذا كثرت طرقه او
عضده اتصال عمل او موافقة شاهد
صحيح او ظاهر القرآن ۛ

میں اُس پر عمل کریں گے۔ اور احکام میں اس پر
عمل سے باز رہیں گے۔ مگر جبکہ اس کی سندیں
کثیر ہوں یا عمل علماء کے ملنے یا کسی شاہد صحیح
یا ظاہر قرآن کی موافقت سے قوت پائے۔

امام محقق علی الاطلاق فتح القدير باب صفة الصلوة میں فرماتے ہیں:

ليس معنى الضعيف الباطل في نفس
الامر بل ما لم يثبت بالشروط المعتبرة
عند اهل الحديث مع تجويز كونه
صحيحا في نفس الامر فيجوز ان تفتقر
قرينة تحقق ذلك وان الراوى الضعيف
اجاد في هذا المتن المعين فيحكم به ۛ

ضعیف کے یہ معنی نہیں کہ واقع میں باطل ہے
بلکہ یہ کہ اُن شرطوں پر ثابت نہ ہوئی جو محدثین کے
نزدیک معتبر ہیں، واقع میں جائز ہے کہ صحیح ہو تو
ہو سکتا ہے کہ کوئی قرینہ ایسا ملے جو اس جواز کی
تحقیق کر دے اور بتا دے کہ ضعیف راوی نے
یہ خاص حدیث ٹھیک روایت کی ہے تو اس کی
صحت پر حکم کر دیا جائے گا۔

بآرہ حدیث صحیح ہوتی ہے اور امام مجتہد اُس پر عمل نہیں فرماتا خواہ یوں کہ اس کے نزدیک یہ
حدیث نامتواتر نسخ کتاب اللہ چاہتی ہے، یا حدیث احاد زیادت علی الکتاب کر رہی ہے، یا حدیث
موضع تکرر وقوع و عموم بلوی یا کثرت مشاہدین و توفردواعی میں احاد آئی ہے، یا اس پر عمل میں
تکرار نسخ لازم آتی ہے، یا دوسری حدیث صحیح اس کی معارض اور وجہ کثیرہ ترجیح میں کسی وجہ سے
اس پر ترجیح رکھتی ہے، یا وہ بحکم جمع و تطبیق و توفیق بین الادلہ ظاہر سے مصروف و موصول ٹھہری ہے، یا
بحالت تساوی و عدم امکان جمع مقبول و جہل تاریخ بعد تساقط ادلہ نازلہ یا موافقت اصل کی طرف رجوع
ہوئی ہے، یا عمل علماء اس کے خلاف پر ماضی ہے، یا مثل منابرہ تعامل امت نے راہ خلاف دی ہے
یا حدیث مفسر کی صحابی راوی مخالفت کی ہے، یا علت حکم مثل سهم مؤلفۃ القلوب وغیرہ اب فسخی ہے، یا
مثل حدیث لا تمنعوا اماء اللہ مساجد اللہ ۛ (اللہ کی بندوں کو مسجدوں سے مت روکو۔ ت) بنائے

۸۰/۱

دارالامام الطبری

لہ فتح المغیث القسم الثانی الحسن

۲۹۶/۱

مکتبہ نوریہ رضویہ سکھر

باب صفة الصلوة

لے فتح القدير کتاب الصلوة

۱۸۳/۱

صحیح مسلم کتاب الصلوة

و صحیح مسلم کتاب الصلوة

لے صحیح البخاری کتاب الجمع قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۲۳/۱

5
5

حکم حال عصر یا عرف مصرتھا کہ یہاں یا اب منقطع و غمتی ہے، یا مثل حدیث شبہات اب اس پر عمل ضیق شدید و عرج فی الدین کی طرف داعی ہے، یا مثل حدیث تغریب عام اب فتنہ و فساد ناشی ہے، یا مثل حدیث جمعہ فجر و مجلس استراحت فشاء کوئی امر عادی یا عارضی ہے، یا مثل جہر بآیۃ فی الظہر احیاناً و جہر فاروق بدعائے قنوت حائل کوئی حاجت خاصہ نہ تشریع دائمی ہے، یا مثل حدیث علیک السلام تحیتۃ الموتی (علیک السلام) مردوں کا سلام ہے۔ ت) مقصود و مجرود اخبار نہ حکم شرعی ہے،

الی غیر ذلک من الوجوه التي يعرفها اس کے علاوہ دیگر وجوہ جن کو باخبر لوگ پہچانتے النبیه ولا يبلغ حقيقة كنهها الا المجتهد ہیں، اور سوائے مجتہد عالم کے ان کی حقیقت الفقیہ۔ تک کسی کی رسائی نہیں (ت)

تو مجرد صحت مصطلوۃ اثر صحت عمل مجتہد کے لئے ہرگز کافی نہیں۔ حضرات عالیہ صحابہ کرام سے لے کر پچھلے ائمہ مجتہدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین تک کوئی مجتہد ایسا نہیں جس نے بعض احادیث صحیحہ کو موقوف یا مرجوح یا کسی نہ کسی وجہ سے متروک العمل نہ ٹھیرایا ہو۔

امیر المؤمنین عمر فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حدیث عمار رضی اللہ تعالیٰ عنہ دربارہ تیم جنب پر عمل نہ کیا۔ اور فرمایا:

اتق الله يا عمار كما في صحيح مسلم اے عمار! اللہ سے ڈر۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔ (ت)

یونہی حدیث فاطمہ بنت قیس دربارہ عدم النفقة والسكنى للمبتوتہ پر۔ اور فرمایا: لا نترك كتاب ربنا ولا سنة نبينا ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبی کی سنت کو بقول امرأة لا ندري لعلها حفظت ام ایک ایسی عورت کے قول سے نہیں چھوڑینگے جس کے بارے میں ہم نہیں جانتے کہ اس نے نسیت رواہ مسلم ایضاً۔

یاد رکھایا بھول گئی۔ اسکو بھی مسلم نے روایت کیا۔ (ت)

یوں ہی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حدیث مذکور تیمم پر اور حضرت

۱۔ المصنف لعبد الرزاق باب كيف السلام والرد حديث ۱۹۲۳۴ المجلس العلمي بيروت ۳۸۴/۱
۲۔ صحيح مسلم كتاب الحيض باب التيمم قديمي كتب خانہ کراچی ۱۶۱/۱
۳۔ كتاب الطلاق باب المطلقة ابائن لالنفقة لها ۳۸۵/۱

اور یہ حدیث حضرت برادر جابر بن سمرہ اور دیگر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے صحیح و معروف مروی ہے۔ (ت)

انہ لصعیف ان یقال فی مثل ذلک حدثنی
فلان عن فلان۔

امام محمد بن ابی بکر بن جریر سے بارہا اُن کے بھائی کہتے تھے تم نے فلاں حدیث پر کیوں نہ حکم کیا؟ فرماتے:
 لم اجد الناس علیہ میں نے علماء کو اس پر عمل کرتے نہ پایا۔
 بخاری و مسلم کے استاذ الاستاذ امام المحدثین عبد الرحمن بن مہدی فرماتے:
 السنة المتقدمة من سنة اهل المدينة اهل مدینہ کی پرانی سنت حدیث سے بہتر ہے۔
 خیر من الحدیث

۱۲/۱
سنن ابن ماجه ابواب الطهارة باب الوضوء من لحوم الابل
سنن ابن داود كتاب الطهارة
سنن ابن ماجه ابواب الطهارة وسننها باب ما جاء في الوضوء من لحوم الابل
مسند احمد بن حنبل عن يرا بن عازب المكتبة الاسلامي بيروت
۲۸۸/۴
۱۲۲/۱
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

نقل هذه الاقوال الخمسة الامام
ابوعبد الله محمد بن الحاج العبدري
المكي المالكي في مدخله في فصل النعوت
المحدثه وفيه في فصل في الصلوة على
الميت في المسجد ما ورد من ان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم صلى على سهيل
بن بيضاء في المسجد فلم يصحبه العمل
والعمل عند مالك رحمه الله
اقوى الخ -

ان پانچوں اقوال کو امام ابو عبد اللہ محمد بن الحاج
العبدري مکی مالکی نے اپنی کتاب المدخل کی فصل
فی النعوت المحدثہ میں نقل فرمایا، اور اسی
کتاب میں مسجد کے اندر نماز جنازہ سے متعلق
فصل میں مذکور ہے کہ نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وآلہ وسلم کے مسجد کے اندر سہیل بن بیضاء رضی اللہ
تعالیٰ عنہ کی نماز جنازہ کے بارے میں جو وارد ہے
عمل (علماء) اس کی موافقت نہیں کرتا۔ اور
امام مالک رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک عمل زیادہ
مستحکم ہے الخ۔ (ت)

خود میاں نذیر حسین صاحب دہلوی معیار الحق میں لکھتے ہیں،
”بعض ائمہ کا ترک کرنا بعض احادیث کو فرع تحقیق اُن کی کی ہے کیونکہ انہوں نے اُن احادیث
کو احادیث قابل عمل نہیں سمجھا، بدعوی نسخ یا بدعوی ضعف اور امثال اس کے الخ۔“
اس امثال کے برعکس نے کھول دیا کہ بے دعوی نسخ یا ضعف بھی ائمہ بعض احادیث کو قابل عمل نہیں سمجھتے۔ اور
بیشک ایسا ہی ہے خود اسی معیار میں حدیث جلیل صحیح بخاری شریف حتیٰ ساوی الظل التلوی (یہاں کہہ
سایہ ٹیلوں کے برابر ہو گیا۔ ت) کو بعض مقلدین شافعیہ کی ٹھیٹھ تقلید کر کے بحلیہ تاویلات بارودہ کاسدہ
ساقطہ فاسدہ متروک العمل کر دیا اور عذر گناہ کے لئے بولے کہ جمعا بین الأدلۃ (دلائل میں مطابقت
پیدا کرنے کے لئے۔ ت) یہ تاویلیں حقہ کی گئیں۔ اور اس کے سوا اور بہت احادیث صحاح کو محض
اپنا مذہب بنانے کے لئے بدعواوی باطلہ عاطلہ ذاہلہ زائلہ بے دھڑک واہیات و مردود بتا دیا جس کی
تفصیل جلیل فقیر کے رسالہ حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاۃ میں مذکور، یہ رسالہ صرف ایک

۱ المدخل لابن الحاج فصل فی ذکر الصلوة علی المیت فی المسجد دار الکتاب العربی بیروت ۲۸۹/۲

۲ معیار الحق مکتبہ نذیریہ لاہور ص ۱۵۱

۳ صحیح البخاری کتاب الاذان باب الاذان للمسافر اذا کانوا جماعة قدیمی کتب خانہ کراچی ۸۸/۱

۴ معیار الحق مکتبہ نذیریہ لاہور ص ۳۵۴

۵ رسالہ حاجز البحرین الواقی “فتاویٰ رضویہ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن لاہور کی جلد پنجم ص ۱۵۹ پر ملاحظہ ہو۔

مسئلہ میں ہے اس کے متعلق حضرت کی ایسی کارروائیاں وہاں شمار میں آئیں، باقی مسائل کی کارگزاریاں کس نے کیں اور کتنی پائیں ص

قیاس کن زگلستان او بہار ش را

(اس کے باغ سے اس کی بہار کا اندازہ کر لے۔ ت)

بالجملہ موافق مخالف کوئی ذی عقل اس کا انکار نہیں کر سکتا کہ مجرد صحت اثری صحت عملی کو مستلزم نہیں بلکہ محال ہے کہ مستلزم ہو، ورنہ ہنگام صحت متعارضین قول بالمتنافیین لازم آئے، اور وہ عقلاً ناممکن تو بالیقین اقوال مذکورہ سوال اور ان کے امثال میں صحت حدیث سے صحت عملی اور خبر سے وہی خبر واجب العمل عند المجتہد مراد پھر نہایت اعلیٰ بدیہات سے ہے کہ اگر کوئی حدیث مجتہد نے پائی اور براہ تاویل خواہ دیگر وجہ سے اس پر عمل نہ کیا تو وہ حدیث اس کا مذہب نہیں ہو سکتی ورنہ وہی استحالة عقلی سامنے آئے کہ وہ صراحتاً اس کا خلاف فرما چکا تو آفتاب سے روشن تروجہ پر ظاہر ہوا کہ کوئی حدیث بزعم خود مذہب امام کے خلاف پاکر حکم اقوال مذکورہ امام دعویٰ کر دینا کہ مذہب امام اس کے مطابق ہے، دو امر پر موقوف :
اولاً یقیناً ثابت ہو کہ یہ حدیث امام کو نہ پہنچی تھی کہ بحال اطلاع مذہب اس کے خلاف ہے،
 ذ اس کے موافق۔

لاجرم علامہ زرقانی نے شرح موطا شریف میں تصریح فرمائی :

قد علم ان کون الحدیث مذہبہ محله
 اذا علم انه لم یطلع علیہ اما
 اذا احتمل اطلاعه علیہ وانه حملہ
 علی محمل فلا یكون
 مذہبہ۔
 یعنی ثابت ہو چکا ہے کہ کسی حدیث کا مذہب مجتہد ہونا صرف اس صورت میں ہے جبکہ یقین ہو کہ یہ حدیث مجتہد کو نہ پہنچی تھی ورنہ اگر احتمال ہو کہ اس نے اطلاع پائی اور کسی دوسرے محل پر حمل کی تو یہ اس کا مذہب نہ ہوگی۔

ثانیاً یہ حکم کرنے والا احکام رجال و متون و طرق احتیاج و وجوہ استنباط اور ان کے متعلقات اصول مذہب پر احاطہ تامہ رکھتا ہو۔ یہاں اسے چار منزلیں سخت شوار گزار پیش آئیں گی جن میں ہر ایک دوسری سے سخت تر ہے :

منزل اول : نقد رجال کہ ان کے مراتب ثقہ و صدق و حفظ و ضبط اور ان کے بارے میں ائمہ شان کے

اقوال و وجہ طعن و مراتب توثیق و مواضع تعلیم جرح و تعدیل و حوامل طعن و مناشی توثیق و مواضع تحامل و نسابل و تحقیق پر مطلع ہو، استخراج مرتبہ القان راوی بنقد روایات و ضبط مخالفات و ادہام و خطیات و غیرہ پر قادر ہو، اُن کے اسامی و القاب و کئی و انساب و وجہ مختلفہ تعبیر رواۃ خصوصاً اصحاب تدلیس شیوخ و تعیین مبہمات و متفق و متفرق و مختلف مؤلف سے ماہر ہو۔ اُن کے موالید و وفیات و بلدان و رحلات و لقار و سماعات و اساتذہ و تلامذہ و طرق تحمل و وجہ ادا و تدلیس و تسویر و تغیر و اختلاف و اخذین من قبل و اخذین من بعد سامعین حاملین و غیرہ تمام امور ضروریہ کا حال اس پر ظاہر ہو۔ اُن سب کے بعد صرف سند حدیث کی نسبت اتنا کہہ سکتا ہے صحیح یا حسن یا صالح یا ساقط یا باطل یا معضل یا مقطوع یا مرسل یا متصل ہے۔

منزل دوم: صحاح و سنن و مسانید و جوامع و معاجم و اجزاء و غیرہ کتب حدیث میں اُس کے طرق مختلفہ و الفاظ متنوعہ پر نظر تمام کرے کہ حدیث کے قواری یا شہرت یا فردیت نسبت یا غرابت مطلقہ یا شد و ذیانتکارت و اختلافات رفع و وقف و قطع و وصل و مزید فی متصل الاسانید و اضطرابات سند و متن و غیرہ پر اطلاع پائے، نیز اس جمع طرق و احاطہ الفاظ سے رفع ابہام و دفع ادہام و ایضاح خفی و اظہار مشکل و ابانت مجمل و تعیین محتمل ہاتھ آئے۔ ولہذا امام ابو حاتم رازی فرماتے ہیں جب تک حدیث کو تائید و جہ سے نہ دیکھتے اس کی معرفت نہ پاتے۔ اُس کے بعد اتنا حکم کر سکتا ہے کہ حدیث شاذ یا منکر، معروف یا محفوظ، مرفوع یا موقوف، فرد یا مشہور کس مرتبہ کی ہے۔

منزل سوم: اب علل خفیہ و غوامض دقیقہ پر نظر کرے جس پر صد ہا سال سے کوئی قادر نہیں، اگر بعد احاطہ وجہ اعلال تمام علل سے منزہ پائے تو یہ تین منزلیں طے کر کے طرف صحت حدیث بمعنی مصطلح اثر پر حکم لگا سکتا ہے۔ تمام حفاظ حدیث و اجلہ نقاد و اصلان ذرۃ شامخ اجتہاد کی رسائی صرف اس منزل تک ہے۔ اور خدا انصاف دے تو مدعی اجتہاد و ہمہ سری المہاجد کو ان منازل کے طے میں اصحاب صحاح یا مصنفان اسما الرجال کی تقلید جامد سخت بے حیائی نری بے غیرتی ہے بلکہ اُن کے طور پر شرک جلی ہے۔ کس آیت و حدیث میں ارشاد ہوا ہے کہ بخاری یا ترمذی بلکہ امام احمد و ابن المدینی جس حدیث کی تصحیح یا تجرح کر دیں وہ واقع میں ویسی ہی ہے۔ کون سا نص آیا کہ نقد رجال میں ذہبی و عسقلانی بلکہ نسائی و ابن عدی و دارقطنی بلکہ یحییٰ قطان و یحییٰ بن معین و شعبہ و ابن مہدی جو کچھ کہہ دیں وہی حق جلی ہے۔ جب خود احکام اللہ کے پہچاننے میں اُن اکابر کی تقلید نہ بھیری جو ان سے بدرجہا ارفع و اعلیٰ و اعلم و اعظم تھے۔ جن کے یہ حضرات اور ان کے امثال مقلد و متبع ہوتے جن کے

درجات رفیعہ امامت انہیں مسلم تھے تو ان سے کم درجہ امور میں اُن اکابر سے نہایت پست مرتبہ اشخاص کی ٹھیٹھ تقلید یعنی چہ جرح و تعدیل وغیرہ جملہ امور مذکورہ جن جن میں گنجائش رائے زنی ہے محض اپنے اجتہاد سے پایہ ثبوت کو پہنچائیے، اور این و آن و فلان و بہمان کا نام زبان پر نہ لائیے۔ ابھی ابھی تو کھلا جاتا ہے کہ کس برتے پر تپا پانی ہے

ما اذا خاضك يا مغرور في الخطر حتى هلكت فليت التل لم تطر

(اے مغرور! تجھے کس شے نے خطرے میں ڈالا یہاں تک کہ تو ہلاک ہو گیا، کاش!)
چونٹی نہ اڑتی۔ ت)

خیر کسی مسخرہ شیطان کے منہ کیا لگیں۔ برادران یا انصاف انہیں منازل کی دشواری دیکھیں جس میں ابو عبد اللہ حاکم جیسے محدث جلیل القدر پر کتنے عظیم شدید مواخذے ہوئے۔ امام ابن حبان جیسے ناقد بصیر تساہل کی طرف نسبت کئے گئے۔ ان دونوں سے بڑھ کر امام اجل ابو عیسیٰ ترمذی صحیح و تحسین میں تساہل ٹھیکے، امام مسلم جیسے جبل رفیع نے بخاری و ابو ذرعمہ کے لوہے مانے، کہا و ضحنا فی رسالتنا مدارج طبقات الحدیث (جیسا کہ ہم نے اپنے رسالہ "مدارج طبقات الحدیث میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔ ت) پھر جو تہی منزل تو فلک چارم کی بلندی ہے جس پر نور اجتہاد سے آفتاب منیر ہی ہو کر رسانی ہے۔ امام ائمہ الحدیثین محمد بن اسماعیل بخاری سے زیادہ ان میں کون منازل ثلاثہ کے منہ کو پہنچا۔ پھر جب مقام احکام و نقص و ابرام میں آتے ہیں وہاں صحیح بخاری و عمدۃ القاری وغیرہا بنظر انصاف دیکھا چاہئے۔ بکری کے دودھ کا قصہ معروف و مشہور ہے۔ امام عیسیٰ بن ابان کے اشتغال حدیث پھر ایک مسئلہ میں دو جگہ خطا کرنے اور تلامذہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ملازم خدمت بننے کی روایت معلوم و ماثور ہے۔ ولہذا امام اجل سفین بن عیینہ کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ و امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے استاد اور امام بخاری و امام مسلم کے استاذ الاستاذ اور اجلہ ائمہ محدثین و فقہائے مجتہدین و تبع تابعین سے ہیں رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ارشاد فرماتے ہیں:

الحديث مضية الا للفقهاء۔
علامہ ابن الحاج مکی مدخل میں فرماتے ہیں:

۱۰

یورید ان غیرہم قد یحمل الشئ علی ظاہرہ ولہ تاویل من حدیث غیریہ او دلیل ینحی علیہ او متروک او جب ترکہ غیر شئ متاکلا یقوم بہ الا من استبحر وتفقدہ۔

یعنی امام سفیان کی مراد یہ ہے کہ غیر مجتہد کبھی ظاہر حدیث سے جو معنی سمجھ میں آتے ہیں ان پر جم جاتا ہے حالانکہ دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ یہاں مراد کچھ اور ہے، یا وہاں کوئی اور دلیل ہے جس پر اس شخص کو اطلاع نہیں، یا متعدد اسباب ایسے ہیں جن کی وجہ سے اس پر عمل نہ کیا جائے گا۔ ان باتوں پر قدرت نہیں پاتا مگر وہ جو علم کا دریا بنا اور منصب اجتہاد تک پہنچا۔

خود حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

فضر اللہ عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وادها قربت حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه الي من هو افقه منه اخبرجه امام الشافعي والامام احمد والدارمي وابوداؤد والترمذي وصححه وابن ماجة والضياء في المختارة والبيهقي في المداخل عن زید بن ثابت والدارمي عن جبير بن مطعم ونحوه احمد والترمذي وابن حبان بسند صحيح

اللہ تعالیٰ اس بندے کو سرسبز کرے جس نے میری حدیث سن کر یاد کی اور اسے دل میں جگہ دی اور ٹھیک ٹھیک اوروں کو پہنچا دی کہ بہتیروں کو حدیث یاد ہوتی ہے مگر اس کے فہم و فقه کی لیاقت نہیں رکھتے، اور بہتیرے اگرچہ لیاقت رکھتے ہیں۔ دوسرے اُن سے زیادہ فہیم و فقیہ ہوتے ہیں (امام شافعی، امام احمد، دارمی، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی تخریج کی اور اس کو صحیح قرار دیا نیز اس کی تخریج کی ابن ماجہ، ضیاء نے مختارہ میں اور بیہقی نے مدخل

۱۲۳ و ۱۲۲/۱	دارالکتب العربی بیروت	فصل فی ذکر النعوت	لہ المدخل لابن الحاج
۸۲/۴	المکتب الاسلامی بیروت	حدیث جبر بن مطعم رضی اللہ عنہ	لہ مسند احمد بن حنبل
۶۵/۱	دارالمحاسن قاہرہ	حدیث نم ۲۳	سنن الدارمی باب الاقتداء بالعلماء
۱۵۹/۲	آفتاب عالم پریس لاہور	باب فضل نشر العلم	سنن ابی داؤد کتاب العلم
۹۰/۲	امین کمپنی دہلی	باب فی الحث علی تبلیغ السماع	جامع الترمذی ابواب العلم
۲۱ ص	ایچ ایم سعید کمپنی دہلی	باب من بلغ علماء	سنن ابن ماجہ
۳۵ ص	مطبع مجتہاتی دہلی	الفصل الثانی	مشکوۃ المصابیح کتاب العلم

عن ابن مسعود والدارم عن
ابن الدرداء رضي الله تعالى
عنهم اجمعين -
حضرت ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے، اور دارمی نے حضرت ابوالدرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے۔
میں حضرت زید بن ثابت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے، اور
دارمی و احمد نے جبیر بن مطعم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے،
اور ترمذی و ابن جابر نے صحیح سند کے ساتھ
اللہ تعالیٰ ان سب پر راضی ہو۔ (ت)

فقط حدیث معلوم ہو جانا فہم حکم کے لئے کافی ہوتا تو اس ارشادِ اقدس کے کیا معنی تھے!
امام ابن حجر مکی شافعی کتاب الخیرات الحسان میں فرماتے ہیں۔ امام محدثین سلیمان اعلمش تابعی
جلیل القدر سے کہ اجلہ ائمہ تابعین و شاگردان حضرت سیدنا انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہیں کسی نے کچھ
مسائل پوچھے اُس وقت ہمارے امام اعظم سیدنا ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی حاضر مجلس تھے، امام
اعلمش رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے وہ مسائل ہمارے امام سے پوچھے، امام نے فوراً جواب دیئے۔ امام اعلمش
نے کہا، یہ جواب آپ نے کہاں سے پیدا کئے؟ فرمایا، اُن حدیثوں سے جو میں نے خود آپ ہی سے سنی ہیں،
اور وہ حدیثیں مع سند روایت فرمادیں۔ امام اعلمش رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا،

حسبك ما حدثتک به فی مائة
یوم تحدثتک به فی ساعة واحدة
ما علمت انک تعمل بهذه الاحادیث
یا معشر الفقهاء انتم الاطباء ونحن
الصیادلة وانت ايتها الرجل
اخذت بكل الطرفين
بس کچھ جو حدیثیں میں نے سو دن میں آپ کو سنائیں
آپ گھڑی بھر میں مجھے سنائے دیتے ہیں، مجھے
معلوم نہ تھا کہ آپ ان حدیثوں میں یوں عمل کر دیتے
ہیں۔ اے فقہ والو! تم طبیب ہو اور محدث لوگ
عطار ہیں یعنی دوائیں پاس ہیں مگر ان کا طریق استعمال
تم مجتہدین جانتے ہو۔ اور اے ابو حنیفہ! تم نے
توفیق و حدیث دونوں کنارے لئے۔

اور تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو کل جہانوں
کا پروردگار ہے، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جس کو
چاہتا ہے عطا فرماتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ عظیم
فضل والا ہے۔ (ت)

والحمد لله رب العالمين ۝ ذلك فضل
الله يؤتيه من يشاء ۝ والله
ذو الفضل العظيم -

اب باقی رہی منزل چہارم ، اور ٹوٹنے کیا جاتا کیا ہے منزل چہارم ، سخت ترین منازل دشوار ترین مراحل جس کے سبب نہیں مگر اقل قتل و قتل ، اُس کی قدر کون جانے !
 گدائے خاک نشینی تو حافظ مخدوش کہ نظم مملکت خویش خسرواں دانستہ
 (اے حافظ ! تو خاک نشین گداگر ہے شور مت مچا ، کیونکہ اپنی سلطنت کے نظام کو بادشاہ ہی جانتے ہیں ۔ ت)

اس کے لئے واجب ہے کہ جمع لغات عرب و فنون ادب و وجہ مخاطب و طرق تفہیم و اقسام نظم و صنوف معنی و ادراک عقل و تنقیح مناط و استخراج جامع و عرفان مانع و موارد تعدیہ و مواضع قصر و دلائل حکم آیات و احادیث ، و اقوال صحابہ و ائمہ فقہ قدیم و حدیث و مواقع تعارض و اسباب ترجیح ، و منہج توفیق و مدارج دلیل و معارف تاویل ، و مسائل تخصیص و مناسک تفسیر و مشارع قیود ، و شوارع مقصود و غیر ذلک پر اطلاع تام و وقوف عام و نظر غائر و ذہن رفیع ، و بصیرت ناقدہ و بصر طبع رکھتا ہو ، جس کا ایک ادنیٰ اجمال امام شیخ الاسلام زکریا انصاری قدس سرہ الباری نے فرمایا کہ :

ایاکم ان تبادروا الی الانکار علی قول مجتہد
 او تخطئتمہ الی بعد احاطتکم بأدلة
 الشریعة کلہا و معرفتکم بجمیع
 لغات العرب الی احتوت علیہا
 الشریعة و معرفتکم بمعانیہا و طرقہا۔
 خبردار مجتہد کے کسی قول پر انکار یا اُسے خطا کی طرف
 نسبت نہ کرنا جب تک شریعت مطہرہ کی تمام دلیلوں
 پر احاطہ نہ کرو جب تک تمام لغت عرب جن پر
 شریعت مشتمل ہے پہچان نہ لو ، جب تک ان کے
 معانی اُن کے راستے جان نہ لو۔

اور ساتھ ہی فرمادیا و اُفی لکم بذلک بھلا کہاں تم اور کہاں یہ احاطہ نقلہ الامامہ العارف
 باللہ عبد الوہاب الشعرانی فی المیزان (اس کو خدا شناس امام عبد الوہاب شعرانی نے میزان میں
 نقل فرمایا ۔ ت)۔ رد المحتار جس کی عبارت سوال میں نقل کی خود اُسی رد المحتار میں اُسی عبارت کے متصل اس
 کے معنی فرمادیئے تھے کہ وہ سائل نے نقل نہ کئے ، فرماتے ہیں :

۱۔ دیوان حافظ ردیف ششین معجم سب رنگ کتاب گھر دہلی ص ۳۵۸
 ۲۔ میزان الشریعۃ الکبریٰ فصل فان ادعی احد من العلماء ذوق هذه المیزان دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۱۱ھ
 ف : دستیاب دیوان حافظ کے نسخہ میں اس شعر کے الفاظ یہ ہیں :
 رموز مصلحت ملک خسرواں دانستہ گدائے گوشہ نشینی تو حافظ مخدوش

ولا يخفى ان ذلك لمن كان اهلاً للنظر
في النصوص ومعرفة محكمها من
منسوخها فاذا نظر اهل المذهب في
الدليل وعملوا به صح نسبتہ الى
المذاهب

یعنی ظاہر ہے کہ امام کا یہ ارشاد اُس شخص کے حق
میں ہے جو نصوص شرع میں نظر اور اُن کے محکم و
منسوخ کو پہچاننے کی لیاقت رکھتا ہو۔ تو جب
اصحاب مذہب دلیل میں نظر فرما کر اُس پر عمل کریں
اُس وقت اُس کی نسبت مذہب کی طرف صحیح ہے۔

اور شک نہیں کہ جو شخص ان چاروں منازل کو طے کر جائے وہ مجتہد فی المذہب ہے، جیسے مذہب
مذہب حنفی میں امام ابو یوسف و امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہما بلاشبہ ایسے ائمہ کو اُس حکم و دعویٰ کا
منصب حاصل ہے اور وہ اُس کے باعث اتباع امام سے خارج نہ ہوئے کہ اگرچہ صورتاً اس جزئیہ میں
خلافت کیا مگر معنی اذن کلی امام پر عمل فرمایا پھر وہ بھی اگرچہ ماذون بالعلل ہوں۔ یہ جرمی دعویٰ کہ اس حدیث کا مفاد
خواہی خواہی مذہب امام ہے نہیں کر سکتے، نہایت کار ظن ہے۔ ممکن کہ ان کے مدارک مدارک عالیہ امام سے
قاصر رہے ہوں۔ اگر امام پر عرض کرتے وہ قبول فرماتے تو مذہب امام ہونے پر یقین تام وہاں بھی نہیں۔
خود اجل ائمہ مجتہدین فی المذہب قاضی الشرق والغرب سیدنا امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ جن کے
مدارج رفیعہ حدیث کو موافقین و مخالفین مانے ہوئے ہیں۔ امام مزنی تلمیذ جلیل امام شافعی علیہ الرحمہ
نے فرمایا:

هو اتبع القوم للحديث (وہ سب قوم سے بڑھ کر حدیث کے پیرو کار ہیں۔ ت)
امام احمد بن حنبل نے فرمایا،
منصف في الحديث (وہ حدیث میں منصف ہیں۔ ت)

امام یحییٰ بن معین نے بآں تشدد شدید فرمایا،
لیس فی اصحاب الراي اکثر حدیثا و
لا اثبت من ابی یوسف

اصحاب رائے میں امام ابو یوسف سے بڑھ کر کوئی
محدث نہیں اور نہ ہی ان سے بڑھ کر کوئی مستحکم ہے (ت)

۱/۲۶	دار احیاء التراث العربی بیروت	مقدمۃ الکتاب	۱/۲۶
۱/۲۱۴	دار الکتب العلمیۃ بیروت	تذکرۃ الحفاظ الطبقة السادسة ترجمہ ۲۴۳-۲۴۲ھ	۱/۲۱۴
۴/۳۴۴	دار المعرفۃ بیروت	میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹ھ	۴/۳۴۴
۱/۲۱۴	دار الکتب العلمیۃ	تذکرۃ الحفاظ الطبقة السادسة ترجمہ ۲۴۳-۲۴۲ھ	۱/۲۱۴
۴/۳۴۴	دار المعرفۃ بیروت	میزان الاعتدال ترجمہ یعقوب بن ابراہیم ۹۷۹ھ	۴/۳۴۴
۱/۲۱۴	دار الکتب العلمیۃ بیروت	تذکرۃ الحفاظ الطبقة السادسة ترجمہ ۲۴۳-۲۴۲ھ	۱/۲۱۴

بالجملہ نابالغان رتبہ اجتہاد نہ اصلاً اس کے اہل، نہ ہرگز یہاں مراد، نہ کہ آج کل کے مدعیان خامکار جاہلان یوقار کہ من و تو کا کلام سمجھنے کی لیاقت نہ رکھیں، اور اساطین دین الہی کے اجتہاد پر کھیں۔ اسی ردالمحتار کو دیکھا ہوتا کہ انھیں امام ابن الشحنة و علامہ محمد بن محمد البہنسی استاد علامہ نور الدین علی قادری باقانی و علامہ عمر بن نجیم مصری صاحب نہر الفائق و علامہ محمد بن علی دمشقی حنفی صاحب درمختار و غیر ہم کیسے کیسے اکابر کی نسبت صریح کی کہ مخالفت مذہب درکنار روایات مذہب میں ایک کورانج بتانے کے اہل نہیں۔ کتاب الشهادات باب القبول میں علامہ سائحانی سے ہے :

ابن الشحنة لم یکن من اهل الاختیار لہ کتاب الزکوۃ صدقہ فطر میں ہے :

البہنسی لیس من اصحاب التصحیح لہ البہنسی اصحاب تصحیح میں سے نہیں (ت) کتاب الطلاق باب الحضانہ میں ہے :

صاحب النہر لیس من اهل الترجیح لہ صاحب نہر الفائق اہل ترجیح میں سے نہیں (ت) کتاب الرهن میں ایک بحث علامہ شارح کی نسبت ہے :

لا حاجة الى اثباته بالبحث والقياس اس کو بحث و قیاس کے ساتھ ثابت کرنے کی الذی لسنّا اھلالہ لہ ضرورت نہیں جس کے ہم اہل نہیں ہیں (ت)

ان لی بھی کیا گنتی خود اکابر اراکین مذہب اعظم اجلہ رفیع الرتب مثل امام کبیر خصاف و امام اجل ابو جعفر طحاوی و امام ابوالحسن کرخی و امام شمس الائمہ حلوانی و امام شمس الائمہ سرخسی و امام فخر الاسلام بندوی و امام فقیہ النفس قاضیخان و امام ابوبکر رازی و امام ابوالحسن قدوری و امام برہان الدین فرغانی صاحب ہدایہ و غیر ہم اعظم کرام ادخلہم اللہ تعالیٰ فی دار السلام (اللہ تعالیٰ ان کو سلامتی والے گھر میں داخل فرمائے۔ ت) کی نسبت علامہ ابن کمال با شرحہ اللہ تعالیٰ سے تصریح نقل کی :

۱	ردالمحتار	کتاب الشهادات	باب القبول وعدمہ	دار احیاء التراث العربی بیروت	۳۸۳/۴
۲	کتاب الزکوۃ	باب صدقہ فطر	۴۶/۲		
۳	کتاب الطلاق	باب الحضانہ	۶۳۴/۲		
۴	کتاب الرهن		۳۱۳/۵		

انہم لا یقدرون علی شئ من المخالفة وہ اصلاً مخالفت امام پر قدرت نہیں رکھتے، نہ اصول
لا فی الاصول ولا فی الفروع میں نہ فروع میں۔

لہذا انصاف! اللہ عزوجل کے حضور جانا اور اسے منہ دکھانا ہے، ایک ذرا دیر منہ زوری، ہما ہی،
ٹھٹھائی، ہٹ دھرمی کی نہیں سہی۔ آدمی اپنے گریبان میں منہ ڈالے اور ان اکابر ائمہ عظام کے حضور اپنی لیاقت
قابلیت کو دیکھے بھالے تو کہیں تحت الثریٰ تک بھی پتا چلتا ہے۔ ایمان نہ نکلے تو ان کے ادنیٰ شاگرد ابن
شاگرد کی شاگردی و کفش بڑاری کی لیاقت نہ نکلے۔ خدا را جو شکار ان شیرانِ شہزہ کی جست سے باہر
ہو لو مٹریاں گیدڑ اس پر ٹمکنا چاہیں۔ ہاں اس کا ذکر نہیں جسے ابلیس مرید اپنا مرید بنائے۔ اور اپنی
تقلید سے تمام ائمہ امت کے مقابل انا خیر و قنہ (میں اس سے بہتر ہوں۔ ت) سکھائے۔
جانِ برادر! دین سنبھالنا ہے یا بات پالنا۔ چند منٹ تک خفگی، جھنجھلاہٹ، شوخی، تمللاہٹ کی
نہیں بدی ذرا لیاقتی دعووں کے آثار تو ملاحظہ ہوں۔ تمام غیر مقلدانِ زمانہ کے سر و سرگروہ سب سے اونچی
چوٹی کے کوہ پر شکوہ سب سے بڑے محدث متوحد سب میں چھٹے امام متفرد علامۃ الدہر مجتہد الدہر العصر
جناب میاں نذیر حسین صاحب دہلوی ہدایہ اللہ تعالیٰ الی الصراط السوی ہیں۔ انھیں کی لیاقت و قابلیت
کا اندازہ کیجئے۔ فقیر نے بضرورت سوال سائلین جو اسی ماہ رواں میں صرف ایک مسئلہ جمع بین الصلوٰتین کے
متعلق حضرت کی حدیث دانی کھولی۔ ماشاء اللہ وہ وہ نزاکتیں پائیں کہ بایں گردش و کہن سالی آج تک
پیر فلک کو بھی نظر نہ آئیں۔ تفصیل درکار ہو تو فقیر کا رسالہ مذکورہ حاجز البحرین ملاحظہ ہو۔
یہاں اجمالاً معروض :

دہلوی مجتہد کی حدیث دانی اور ایک ہی مسئلہ میں اتنی گل فشانی

(۱) حضرت کو ضعیف محض متروک میں تمیز نہیں۔

(۲) تشیع ورفض میں فرق نہیں۔

(۳) فلان یغرب و فلان غریب الحدیث میں امتیاز نہیں۔

۱۔ ردالمحتار مقدمۃ الکتاب دار احیاء التراث العربی بیروت ۱/ ۵۳۔

۲۔ رسالہ حاجز البحرین الواقع عن جمع الصلاتین فتاویٰ رضویہ جلد پنجم مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن،
اندرون لوہاری دروازہ، لاہور میں صفحہ ۱۵۹ پر ملاحظہ ہو۔

(۴) غریب و منکر میں تفرقہ نہیں۔

(۵) فلان یہم کو وہی کہنا جائیں۔

(۶) لہ اوہام کا یہی مطلب مانیں۔

(۷) حدیث مرسل تو مردود و منذول و عنعنہ بدلس ماخوذ و مقبول۔

(۸) ستم جہالت کہ وصل متاخر کو تعلیق بتائیں، مثلاً محدث کہے:

سواء مالك عن نافع عن ابن عمر
حدثنا بذلك فلان عن فلان
عن مالك -
اس کو امام مالک نے نافع سے اور انھوں نے
ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا، ہم کو
ایسے ہی حدیث بیان کی فلاں نے فلاں سے اور
اس نے امام مالک سے۔ (ت)

حضرت اسے معلق ٹھیرائیں اور حدیثنا بذلک کو مضمم کر جائیں۔

(۹) صحیح حدیثوں کو نری زبان زوریوں سے مردود و منکر و واہیات بتائیں۔

(۱۰) حدیث ضعیف جس کے منکر و معلول ہونے کی امام بخاری وغیرہ اکابر ائمہ نے تصریح کی محض بیگانہ
تقریروں سے اسے صحیح بنائیں۔

(۱۱) ضعیف حدیث کو ضعیف رواۃ پر مقصور جائیں۔ ہنگام ثقہ رواۃ علل قوادح کو لاشی مانیں۔

(۱۲) معرفت رجال میں وہ جوش تمیز کہ امام اجل سلیمان عثمین عظیم القدر جلیل القدر تابعی مشہور معروف کو
سلیمان بن ارقم ضعیف سمجھیں۔

(۱۳) خالد بن الحارث ثقہ ثبت کو خالد بن مخلد قتلوانی کہیں۔

(۱۴) ولید بن مسلم ثقہ مشہور کو ولید بن قاسم بنالیں۔

(۱۵) مسئلہ تقویٰ طرق سے زے غافل۔

(۱۶) راوی مجروح و مرجوح کے فرق بدیہی سے محض جاہل۔

(۱۷) متابع و مدار میں تمیز و بھر صاف صاف متابعت ثقات وہ بھی باقرب و جوہ پیش نظر، مگر بعض طرق
میں بزعم شریف وقوع ضعیف سے حدیث سخیف۔

(۱۸) جاہل بطرق جلیلہ موضیحة المعنی مشہور و متداول کتابوں خود صحیحین و سنن اربعہ میں موجود۔ انھیں تک

رسائی محال۔ باقی کتب سے جمع طرق و احاطہ الفاظ اور مبانی و معانی کے محققانہ لحاظ کی کیا مجال۔

(۱۹) تصحیح و تضعیف میں قول ائمہ جہی مقبول کہ خود ان کی تصانیف میں مذکور و منقول، ورنہ نقل ثقات

مردود و مخذول۔

6

(۲۰) اجملہ روایۃ بخاری و مسلم بے وجہ و جہد و دلیل ملزم کوئی مردود و غبیث کوئی متروک الحدیث مثل امام بشر بن یکر تنفیس و محمد بن فضیل بن غزوان کوئی و خالد بن مخلد ابو الہیثم ثعلبی۔ بھلا یہ تو بخاری و مسلم کے خاص خاص رجال بے مسامح و مجال پر فقط منہ آئے۔ اس سے بڑھ کر کُنیے کہ حضرت کی حدیث ذاتی نے صحاح ستہ کے رد و ابطال کو قواعد سبعہ وضع فرمائے کہ جس راوی کو تقریب میں صدوق رمی بالتشیع یا صدوق متشیع یا ثقہ یغرب یا صدوق یخطئ یا صدوق یہم یا صدوق لہ اوہام لکھا ہو وہ سب ضعیف و مردود الروایت و متروک الحدیث ہیں حالانکہ باقی صحاح درکنار خود صحیحین میں ان اقسام کے راوی دوچار نہیں دس بیس نہیں سینکڑوں ہیں۔ چھ قواعد سے تو یہ ہوئے (۷) جس سند میں کوئی راوی غیر منسوب واقع ہو، مثلاً حدثنا خالد عن شعبۃ عن سلیمان، اُسے برعایت قرب طبقہ و روایات مخرج جو ضعیف راوی اُس نام کا ملے رجاء بالغیب جزاً بالترتیب اُس پر حمل کر لیجئے، اور ضعیف حدیث و سقوط روایت کا حکم کر دیجئے۔

مسلمانو! حضرت کے یہ قواعد سبعہ پیش نظر رکھ کر بخاری و مسلم سامنے لائیے اور جو حدیثیں ان مخرج محدثات پر رد ہوتی جائیں کاٹتے جائیے، اگر دونوں کتابیں آدھی تہائی بھی باقی رہ جائیں تو میرا ذمہ، خدا نہ کرے کہ مقلدین ائمہ کا کوئی متوسط طالب علم بھی اتنا بوکھلایا ہو۔ معاذ اللہ! جب ایک مسئلہ میں یہ کوئی تک تو تمام کلام کا کمال کہاں تک، العظمتہ اللہ! جب پرانے پرانے چوٹی کے سیانے جنہیں طاقت بھر اپنی ناک مانے، اونچے پائے کا مجتہد جانے، اُن کی لیاقت کا یہ اندازہ کہ نری شیخی اور تہمین کانے۔ تو نسبی امت چھٹ بھیوں کی جماعت کس گنتی شمار میں، کس شمار قطار میں! لا فی العیر ولا فی النفیور والعیاذ باللہ من شر الشریو (نہ غیر میں اور نہ ہی نفیر میں) (نہ تہمین میں نہ تیرہ میں) شریر کے شر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ۔ ت) مرزا صاحب و شاہ صاحب کیا عیاذ باللہ ان جیسے بد عقل و عیوہم الشعور تھے کہ اثبات احکام شریعت الہی و فہم احادیث رسالت پناہی صلوات اللہ تعالیٰ و سلامہ علیہ کی باگ ایسے بے مہاروں بیخرد نا بکاروں کے ہاتھ میں دیتے۔ اُن کا مطلب بھی وہی ہے کہ جو اس کا اہل ہو اُسے عمل کی اجازت بلکہ ضرورت نہ کہ کو دن نا اہل بکھاری، ترجمہ، مسکوۃ کے ترجمے میں ہلدی کی گرہ پائیں اور پفساری بن جائیں یا بنگالی بھوپالی کسی مذہب کو اپنے زعم میں خلاف حدیث بتائیں، تو اللہ عز و جل تقلید ائمہ حرام کر کے فرض فرمادے کہ بھوپالی بنگالی پر ایمان لے آئیں۔ جان برادر! یہ بودی تقلید تو اب بھی رہی۔ ابو حنیفہ و محمد کی تو نہ ہوتی، بھوپالی بنگالی کی سہی۔ وائے بے انصافی کہ شاہ صاحب و مرزا صاحب کے کلام کے یہ معنی

۶ مانیں اور انھیں معاذ اللہ دائرہ عقل سے خارج جانیں، حالانکہ ان دونوں صاحبوں کے ہادی بالامرشد اعلیٰ
 ۶ دونوں صاحبوں کے آقائے نعمت مولائے بیعت دونوں صاحبوں کے امام ربانی جناب شیخ مجدد الف ثانی
 صاحب اپنے مکتوبات جلد اول مکتوب ۳۱۲ میں فرماتے ہیں :

مخدوما! احادیث نبوی علی مصدرہا الصلوٰۃ والسلام در باب جواز اشارت سبابہ بسیار وارد شدہ اند و بعضی از روایات فقہیہ حنفیہ نیز دریں باب آمدہ، و غیر ظاہر مذہب است، و آنچہ امام محمد شیبانی گفتہ کات رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یشیر و نصنع کما یصنع النبی علیہ و علیٰ آلہ الصلوٰۃ والسلام ثم قال ہذا قولی و قول ابی حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما از روایات نوادر است نہ روایات اصول، ہر گاہ در روایات معتبرہ حرمت اشارہ واقع شدہ باشد، و بر کراہت اشارت فتوای دادہ باشند، ما مقلدان را نمی رسد کہ بمقتضائے احادیث عمل نمودہ جرأت در اشارت نمایم، مرکب ایں امر از حنفیہ یا علمائے مجتہدین را علم احادیث معروفہ جواز اشارت اثبات نہی آید یا انگارہ کہ اینہا بمقتضای آراء خود برخلاف احادیث حکم کردہ اند، ہر دو شوق فاسد است تجویز نہ کند آنرا مگر سفیہ یا

اے مخدوم گرامی! احادیث نبوی (ان کے مصدر پر درود و سلام ہو) تشہد میں اشارہ سبابہ کے جواز کے باب میں بہت وارد ہوئی ہیں اور اس باب میں فقہ حنفی کی بھی بعض روایات آئی ہیں جو کہ ظاہر مذہب کے غیر ہیں۔ اور وہ جو امام محمد شیبانی نے کہا ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم انگلی شہادت سے اشارہ کرتے تھے اور ہم بھی اسی طرح اشارہ کرتے ہیں جس طرح حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کرتے تھے" پھر امام محمد نے فرمایا یہی میرا قول اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا قول ہے روایات نوادر میں سے ہے نہ روایات اصول میں جبکہ معتبر روایات میں اشارے کی حرمت واقع ہو چکی ہے اور اشارے کے مکروہ ہونے پر فتویٰ دیا گیا ہے۔ ہم مقلدوں کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ حدیث کے مقتضا کے مطابق عمل کر کے اشارہ کرنے کی جرأت کریں۔ حنفیہ میں سے اشارہ سبابہ کا ارتکاب کرنے والا دو حال سے خالی نہیں، یا تو ان علمائے مجتہدین کے لئے جواز اشارہ میں معروف احادیث کا علم تسلیم نہیں کرتا یا ان کو ان احادیث کا عالم جانتا ہے۔ لیکن ان بزرگوں کے لئے ان احادیث کے مطابق عمل جائز تسلیم نہیں کرتا۔ اور خیال یہ کرتا ہے کہ ان بزرگوں نے اپنے خیالات

معاند حسن ظن مابہ ایں اکابر آنست کہ تا دلیل
برایشان ظاہر نشدہ است حکم ہجرت یا کراہت
نہ کردہ اند۔ غایت مافی الباب مارا علم بآں
دلیل نیست۔ و ایں معنی مستلزم فتوح اکابر
نیست۔ اگر کسی گوید کہ ما علم بخلاف آن دلیل
داریم، گوئیم کہ علم معتقد در اثبات حل
و حرمت معتبر نیست۔ دریں باب ظن بہ مجتہد
معتبر است احادیث را ایں اکابر بواسطہ
قرب عمد و وفور علم و حصول ورع و
تقوٰے از مادور افتادگان بہتر
مے دانستند۔ و صحت و سقم و نسخ
و عدم نسخ آنہا را بیشتر از مامی شناختند
البستہ وجہ موجبہ داشتہ باشند
در ترک عمل۔ بمقتضائے احادیث علی
صاحبہا الصلوٰۃ والسلام و آنچہ از
امام اعظم منقول است کہ اگر حدیثی
مخالفت قول من بیا بند بر حدیث عمل
نمائید۔ مراد ازاں حدیثیست کہ بحضرت
امام زہریدہ است، و بنا بر عدم علم
ایں حدیث حکم بخلاف آن فرمودہ است
و احادیث اشارت ازاں قبیل نیست
اگر گویند کہ علمائے حنفیہ بر جواز
اشارت نیز فتوٰے دادہ اند۔
بمقتضائے فتاوائے معارضہ بہر
طرف عمل مجوز باشد گوئیم اگر تعارض

کے مطابق احادیث کے خلاف حرمت اور کراہت
کا حکم صادر فرمایا ہے یہ دونوں شقیں فاسد
ہیں انھیں وہی جائز قرار دے گا جو یہ توقف ہو یا
ضد ہی۔ ان اکابر کے ساتھ ہمارا حسن ظن یہ ہے
کہ اس باب میں جب تک ان پر حرمت یا
کراہت کی دلیل ظاہر نہیں ہوئی حرمت یا کراہت
کا انھوں نے حکم نہیں لگایا۔ زیادہ سے زیادہ
اس باب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں اس دلیل کا
علم نہیں ہے اور یہ معنی اکابر میں کسی عیب کو مستلزم
نہیں ہے۔ اگر کوئی شخص کہے کہ ہم اس دلیل کے
خلاف علم رکھتے ہیں تو ہم کہیں گے کہ حلت و حرمت
کے اثبات میں مقلد کا علم معتبر نہیں ہے بلکہ اس
باب میں مجتہد کے ظن کا اعتبار ہے۔ یہ اکابر حدیث
کو قرب زمانہ نبوی، زیادتی علم اور ورع و تقویٰ سے
آراستہ ہونے کی وجہ سے ہم دور افتادوں سے
بہتر جانتے تھے اور احادیث کی صحت و سقم اور
ان کے نسخ و عدم نسخ کو ہم سے زیادہ پہچانتے
تھے۔ انھیں ضرور کوئی معتبر دلیل ملی ہوگی تب ہی
انھوں نے احادیث علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام
کے مقتضائے مطابق عمل نہیں کیا۔ اور وہ جو
امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ "اگر
کوئی حدیث میرے قول کے مخالفت پاؤ تو میرے
قول کو چھوڑ دو اور حدیث پر عمل کرو۔" تو اس
حدیث سے مراد وہ حدیث ہے جو حضرت امام
کو نہ پہنچی ہو۔ اور اس حدیث کو نہ جاننے کی بنا پر

درجواز و عدم جواز واقع شود۔ ترجیح عدم جواز
را است احملتقطاً۔
حنفیہ نے جواز اشارہ کا فتویٰ دیا ہے۔ لہذا متعارض فتاویٰ کے مطابق جس بات پر بھی عمل کر لیا جائے
جائز ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر جواز و عدم جواز اور حلت و حرمت میں تعارض واقع ہو تو تعارض کی صورت
میں ترجیح عدم جواز اور جانب حرمت کی ہوتی ہے احملتقطاً۔ (ت)

نیز جناب موصوف کے رسالہ مبداء و معاد سے منقول:

مدتے آرزوئے آن داشت کہ وجہ پیدا شود
در مذہب حنفی تا در خلف امام قراست فاتحہ
نمودہ آید۔ اما بواسطہ رعایت مذہب بے اختیار
ترک قراست مے کرد۔ و ای ترک را از قبیل
ریاضت مے شمرد۔ آخر الامر اللہ تعالیٰ ببرکت
رعایت مذہب کہ نقل از مذہب الحادست،
حقیقت مذہب حنفی در ترک قراست ماموم
ظاہر ساخت و قراست حکمی از قراست حقیقی در
نظر بصیرت زیبا تر نمودیکہ
مجھے ایک عرصہ تک آرزو رہی کہ امام کے پیچھے
سورۃ فاتحہ پڑھنے کی مذہب حنفی میں کوئی وجہ
ظاہر ہو جائے، مگر بواسطہ رعایت مذہب
بے اختیار ترک قراست کرتا رہا اور اس ترک کو
ریاضت کے قبیلے سے شمار کرتا رہا آخر اللہ تعالیٰ
نے رعایت مذہب کی برکت سے (کیونکہ مذہب
کی مخالفت الحاد ہے) مقتدی کی ترک قراست
کے بارے میں مذہب حنفی کی حقانیت ظاہر
فرمائی، اور قراست حکمی کو نظر بصیرت میں
قراست حقیقی سے خوب تر دکھایا۔ (ت)

ہاں صاحب! ان بزرگوں کے اقوال کی خبریں کہئے۔ ان بزرگوں کے بزرگ بڑوں کے بڑے،
اماموں کے امام کیا کچھ فرما رہے ہیں۔ ادعائے باطل عمل بالحدیث پر کیا کیا بجلیاں توڑتے گھنگھور بادل
گرم رہے ہیں؟

اولاً تصریحاً تسلیم فرمایا کہ الحیات میں انگلی اٹھانا سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی
بہت حدیثوں میں وارد۔

ثانیاً وہ حدیثیں معروف و مشہور ہیں۔

ثالثاً مذہب حنفی میں بھی اختلاف ہے۔ روایت نوادر میں خود امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اشارہ فرماتے تھے ہم بھی کریں گے۔

سابعاً صاف یہ بھی فرمادیا کہ یہی قول امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ہے۔

خاصاً نہ فقط روایت بلکہ علمائے حنفیہ کا فتویٰ بھی دونوں طرف ہے۔ بایںہم صرف اس وجہ سے کہ روایات اشارہ ظاہر الروایۃ نہیں۔ صاف صاف فرماتے ہیں کہ ہم مقلدوں کو جائز نہیں کہ حدیثوں پر عمل کر کے اشارے کی جرات کریں۔ جب ایسی سہل و نرم حالت میں حضرت امام ربانی صاحب کا یہ قاہر ارشاد ہے تو جہاں فتوئے حنفیہ مختلف نہ ہو۔ جہاں ہرے سے اختلاف روایت ہی نہ ہو وہاں خلافت مذہب امام حدیث پر عمل کرنے کو کیا کچھ نہ فرمائیں گے۔

کیوں صاحبو! کیا انھیں کو شاہ ولی صاحب نے کہا تھا کہ کھلا احمق ہے یا چھپا منافق۔ استغفر اللہ استغفر اللہ! ذرا تو شرماء، ذرا تو ڈرو، شاہ صاحب کی بزرگی سے جیا تو کرو۔ اُن کی تو کیا مجال تھی کہ معاذ اللہ وہ جناب مجددیت مآب کی نسبت ایسا گمان مردود و نامحذور رکھتے۔ وہ تو انھیں قطب الارشاد و بادی و مرشد و دافع بدعات جانتے ہیں اور اُن کی تعظیم کو خدا کی تعظیم، اُن کے شکر کو اللہ کا شکر مانتے ہیں کہ اپنے مکتوب ہفتم میں لکھتے ہیں،

شیخ اس دور کے قطب ارشاد ہیں، ان کے ہاتھ پر کبر و بدعت کی گراہی میں مبتلا بہت سے افراد نے ہدایت پائی، شیخ کی تعظیم خالق کائنات کی تعظیم ہے اور شیخ کی نعمت کا شکر اس نعمت کو عطا کرنے والے اللہ کا شکر ہے۔ اللہ تعالیٰ انھیں عظیم اجر عطا فرمائے۔ (ت)

شیخ قطب ارشاد ایں دورہ است و بر دست وے بسیارے از گمراہاں بادیہ صبیعت و بدعت خلاص شدہ اند۔ تعظیم شیخ تعظیم حضرت مدوّر ادوار و مکون کائنات است، و شکر نعمت مفیض اوست اعظم اللہ تعالیٰ لہ الاجور۔

ہاں شاید میاں نذیر حسین صاحب دہلوی کی چوٹ حضرت مجدد صاحب ہی پر ہے کہ معیار الحق میں

لکھتے ہیں،

”آج کل کے بعض لوگ اسی تقلید معین کے التزام سے مشرک ہو رہے ہیں کہ مقابل میں روایت کیدانی کے اگر حدیث صحیح پیش کرو تو نہیں مانتے۔“

۱۔ کلمات طیبات فصل چہارم در مکتوبات شاہ ولی اللہ دہلوی مطبع مجتبائی دہلی ص ۱۶۳
۲۔ معیار الحق بحث تملیق مکتبہ نذیریہ چناب بلاک اقبال ٹاؤن لاہور ص ۱۸۳

اسی مسئلہ اشارہ میں روایت کیدانی پیش کی جاتی ہے۔ جناب مجدد صاحب نے فتاویٰ غرائب و جامع الرموز و خزائن الروایات وغیرہ پیش کیں، وہ بات ایک ہی ہے، یعنی فقہی روایت کے مقابل حدیث نہ ماننا۔ اب دیکھ لیجئے حضرت مجدد کا روایت فقہی لانا اور اُن کے سبب صحیح حدیثوں پر عمل نہ فرمانا، اور میاں جی صاحب دہلوی کا بے دھڑک شرک کی جڑ جاننا۔ خدا ایسے شرک پسندوں کے سائے سے بچائے۔ خیر یہ تو میاں جی جانیں اور اُن کا کام۔ کلام جناب مجدد صاحب کے فوائد سنئے؛

اول: بڑا بھاری فائدہ تو یہ ہوا۔

دوم: حضرت موصوف نے یہ بھی فرمادیا کہ اقوالِ امام کے مقابل ایسی معروف حدیثیں جیسی رفع یدین و قرأت مقتدی وغیرہ میں آئیں کہ کسی طرح احادیث اشارہ سے اشتہار میں کم نہیں وہی پیش کرے گا جو نرا گاؤں کو دن بے عقل ہو یا معاندِ مکابر ہٹ دھرم کہ نہ وہ حدیثیں امام سے چھپ رہے کی تھیں نہ معاذ اللہ امام اپنی رائے سے حدیث کا خلاف کرنے والے، تو ضرور کسی دلیل قوی شرعی سے اُن پر عمل نہ فرمایا۔

سوم: یہ بھی فرمادیا کہ ہمیں جواب احادیث معلوم ہو جانا کچھ ضرور نہیں۔ اس قدر اجمالاً جان لینا بس ہے کہ ہمارے عالموں کے پاس وجہ موجود ہوگی۔

چہارم: یہ بھی فرمادیا کہ ہمارے علم میں کسی مسئلہ مذہب پر دلیل نہ ہونا درکنار اگر ہر ائمہ اس کے خلاف پر ہیں دلیل معلوم ہو جب بھی ہمارا علم کچھ معتبر نہیں اُسی مسئلہ مذہب پر عمل رہے گا۔

پنجم: یہ بھی فرمادیا کہ ہمارے علمائے سلف رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو جیسا علم حدیث تھا جیسا وہ صحیح و ضعیف و منسوخ و ناسخ پہچانتے تھے بعد کے لوگ ان کی برابری نہیں کر سکتے کہ نہ انہیں ویسا علم نہ یہ اس قدر زمانہ رسالت سے قریب۔ جب حضرت مجدد اپنے زمانہ کو ایسا فرمائیں۔ تو اب تو اس پر بھی تین سو برس گزر گئے، آج کل کے اُلٹے سیدھے چند حرف پڑھنے والے کیا برابری ائمہ کی یاقوت رکھتے ہیں۔

ششم: اس شرط کی بھی تصریح فرمادی کہ امام کے وہ اقوال منقولہ سوال خاص اُسی حدیث کے باب میں ہیں جو امام کو نہ پہنچی، اور اُس سے مخالفت بر بنائے عدم اطلاع ہوتی نہ یہ کہ اصولِ مذہب پر وہ بوجہ مذکورہ کسی وجہ سے مرجوح یا مؤول یا متروک العمل تھی کہ یوں تو بحال اطلاع بھی مخالفت ہوتی۔

کیا لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت)

ہفتم: جناب مجدد صاحب کی شانِ علم سے تو ان حضرات کو بھی انکار نہ ہوگا۔ یہی مرزا جانناں صاحب

جنہیں بزرگ مان کر ان کے کلام سے استناد کیا گیا۔ جناب موصوف کو قابلِ اجتہاد خیال کرتے اور اپنے ملفوظات میں لکھتے ہیں،

عرض کروم یا رسول اللہ! حضرت در حق مجید و
الف ثانی چہ فرماید؟ فرمودند مثل ایشاں در
امت من دیگر کیست! عرض کی یا رسول اللہ (صلی اللہ علیک وسلم)!
آپ حضور حضرت مجتہد الف ثانی کے بارے میں
کیا فرماتے ہیں؟ آپ نے فرمایا میری امت میں اسکی
مثل دوسرا کون ہے۔ (ت)

جب ایسے بزرگانِ بزرگ فرمائیں کہ ہم معتقدوں کو قولِ امام کے خلاف حدیثوں پر عمل جائز نہیں، جو اس کا
مرکب ہو وہ احمق بیہوش یا ناحق و باطل کو شہ ہے، تو پھر آج کل کے جھوٹے مدعی کس گنتی میں رہے۔
یہ سائنس فائدے عبارتِ مکتوبات میں تھے۔

ہشتم: اگرچہ قولِ امام کی حقانیت اپنے خیال میں نہ آئے مگر عمل اُسی پر کرنا لازم۔ یہی اللہ عز و جل
کو پسند و موجبِ برکات ہے۔ دیکھو ایک مدت تک مسئلہ قرارِ تہ مقتدی میں حقانیتِ مذہب
حنفی جنابِ مجدد صاحب پر ظاہر نہ تھی قرارِ تہ کرنے کو دل چاہا مگر بیاس مذہب نہ کر سکے یہی ہونٹتے
رہے کہ خود حنفی مذہب میں کوئی راہ جواز کی ملے۔

نہم: اس سوال کا بھی صاف جواب دے دیا کہ ایک مسئلہ بھی اگر خلافِ امام کیا اگرچہ اسی بنا پر
کہ اس میں حقانیتِ مذہب ظاہر نہ ہوئی تاہم مذہب سے خارج ہو جائے گا کہ اسے نقل از مذہب
فرماتے ہیں۔

دہم: یہ سخت اشد و قاہر حکم دیکھئے کہ جو ایسا کرے وہ ملحد ہے۔ آپ حضرات اپنے ایمان میں جو
مناسب جانیں مانیں، چاہے حضرت مجدد صاحب کے نزدیک معاذ اللہ شاہ صاحب و مرزا صاحب کو
سفید و معاند و ملحد قرار دیں چاہے ان دونوں صاحبوں کے طور پر حضرت مجدد کو مدعی باطل و مخالفِ امام
اور عیاذ باللہ کھلا احمق یا چھپا منافق ٹھہرائیں ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم (گناہ سے
بچنے اور نیکی کرنے کی توفیق نہیں مگر بلندی و عظمت والے معبود کی توفیق سے۔ ت) لاجرم یہ دونوں صاحب
اُسی صحتِ عملی میں کلام کر رہے ہیں جس پر اطلاع فقہائے اہل نظر و اجتہاد فی الذہب کا کام، اب نہ یہ
کلام باہم متخالف نہ ان میں کوئی حرف ہمارے مخالف، لہذا ینبغی التحقیق واللہ ولی التوفیق

(یوں ہی تحقیق ہونی چاہیے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق عطا فرمائے والا ہے۔ ت) یہ بحث بہت طویل الاذیال تھی جس میں بسط کلام کو دفتر ضخیم لکھا جاتا، مگر ماقلاً و کفی خیر مما کثروا الہی (جو مختصر اور جامع ہو وہ اس سے بہتر ہے جو کثیر اور لغو ہو) حضرات ناظرین خاص بحث مسئلہ عز پر نظر رکھیں، خروج عن المبحث سے کہ صنیع شنیع جملہ وعاجزین ہے حذر رکھیں۔

ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق و انت خیر الفاتحین ، و صلی اللہ تعالیٰ علی سید المرسلین محمد و آلہ و صحبہ اجمعین ۔

مناسب کہ ان مختصر سطور کو بلحاظ مضامین الفضل الموهبی فی معنی اذا صح الحدیث فہو مذہبی (اللہ تعالیٰ کا عطا کردہ فضل اس قول (امام اعظم) کے معنی میں کہ جب کوئی حدیث صحت کو پہنچے تو وہی میرا مذہب ہے۔ ت) سے سمجھی کیجئے، اور بنظر تاریخ اعز النکات بجواب سوال اسکاٹا (مضبوط ترین نکات علاقہ ارکاٹ سے بھیجے ہوئے سوال کے جواب میں۔ ت) لقب دیجئے۔

ربنا تقبل منا انک انت السميع العليم
امن ، والحمد لله رب العلمین
والله سبحانه وتعالى اعلم و علمہ
حیل مجبده اتم واحکم۔

اے ہمارے رب! ہم سے قبول فرما، بے شک تو سننے والا جاننے والا ہے۔ آمین! اور سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو تمام جانوں کا پروردگار ہے اور اللہ خوب جانتا ہے وہ پاک اور بلند ہے، اس کی بزرگی جلیل اور اس کا علم تمام و مستحکم ہے۔ (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بحمد المصطفیٰ النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ
علیہ و آلہ وسلم

محمدی سنی حنفی قادری
عبد المصطفیٰ احمد رضا خان

فوائد فقہیہ و افکار و رسم المفتی

مسئلہ

۱۴ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و مفتیان شرع متین اس مسئلہ میں کہ ہمارا ایمان ہے کہ ائمہ اربعہ برحق ہیں۔ پھر ایک چیز معین پر انہی اماموں نے فرمایا ہے کہ حلال ہے اور حرام ہے۔ مثلاً کچھوا کہ ہمارے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ حرام ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حلال ہے، اور یہ محال ہے کہ ایک ہی چیز حرام بھی ہو اور حلال بھی ہو، اور ہم دونوں کو برحق کہیں۔ بیتوا بالذلیل و توجروا من الجلیل (دلیل کے ساتھ بیان کرو، جلالت والے اللہ کی بارگاہ سے اجر پاؤ گے۔ ت)

الجواب

سائل نے کچھوے کی مثال صحیح نہیں لکھی۔ کچھوا امام شافعی کے صحیح مذہب میں بھی حرام ہے۔ ہاں اور اشیا ہیں کہ ان کے نزدیک حلال ہمارے نزدیک حرام ہیں۔ جیسے متروک التسمیہ عمدہ اور غضب، اور بعض شافعیہ کے نزدیک کچھوا بھی۔ بہر حال دونوں برحق ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ہر امام مجتہد کا اجتہاد جس طرف مودی ہو اس کے اور اس کے مقلدوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کا وہی حکم ہے۔ شافعی مذہب اگر متروک التسمیہ عمدہ کھائے گا اس کی عدالت میں فرق نہ آئے گا نہ دنیا میں اسے تعزیر دی جائے نہ آخرت میں اس سے اس کا مواخذہ ہو۔ اور حنفی مذہب کہ اسے حرام جانتا ہے اور اس کا ارتکاب

کرے گا تو اس کی عدالت بھی ساقط ہوگی اور دنیا میں مستحق تعزیر اور آخرت میں قابل مواخذہ ہوگا۔
یونہی بالعکس جو چیز ہمارے نزدیک حلال ہے اور ان کے نزدیک حرام۔ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ
عنه فرماتے ہیں :

کل مجتہد مصیب والحق عند اللہ
واحد وقد یصیبہ وقد لا
ہر مجتہد مصیب ہے، لیکن عند اللہ حق ایک ہی
ہے جس کو مجتہد کبھی پہنچتا ہے اور کبھی نہیں پہنچتا۔
امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں :

احد بہ و اقبل شہادتہ یوید شارب
المثلث نقلہا فی فواتح الرحموت۔ واللہ
تعالیٰ اعلم۔
میں مثلث پینے والے پر حد بھی جاری کروں گا اور
گواہی دے تو اس کی گواہی بھی قبول کروں گا۔
اسے فواتح الرحموت میں نقل کیا گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

۹ شوال ۱۳۳۹ھ

مسئلہ ۱۸ از گورکھپور محلہ دھمال مسئلہ سعید الدین
کیا فرماتے ہیں علمائے دین ان مسئلوں میں کہ :

(۱) امیر محلہ کا لفظ جو بعض کتب فقہ میں آیا ہے اور میر محلہ ان دونوں لفظوں میں کچھ شرعاً و عرفاً فرق
ہے یا نہیں ؟

(۲) ہندوستان میں عام طور پر سید کو میر صاحب کہتے ہیں تو کیا اس کہنے سے فی الواقع وہ امیر محلہ
بن سکتے ہیں یا امیر محلہ کے احکام اس پر عائد ہو سکتے ہیں ؟ بیتوا تو جبروا (بیان فرمائیے
اجر دیئے جاؤ گے۔ ت)

الجواب

(۱) امیر اور میر میں کچھ فرق نہیں، میر اُسی کا مخفف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم
(۲) فقط میر صاحب ہونے سے میر محلہ نہیں ہوتا میر محلہ وہ ہے جو علم دینی میں سب اہل محلہ سے
زائد ہو یا جسے سلطان یا مسلمانوں نے میر محلہ بنایا ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۲۰

حامی دین متین ماحی البدعہ والشک محی الدین جناب مولانا زاد اللہ شرفہ۔ بعد ہدیہ سلام و

لہ فواتح الرحموت بذیل المستصفیٰ فصل فی آداب المناظرۃ منشورات الرضی قم مصر ۳۸۱/۲
لے " " " " الاصل الثانی السنۃ مسئلۃ مجہول الحال الخ " " " ۱۳۸/۲

سنت رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام معلوم فرمائیں ایک فتویٰ جس میں چند سوال ہیں آنجناب کی خدمت میں پیش کرنے کا قصد ہے اگرچہ مدارس اسلامیہ و جائے افتاء تو ہندوستان میں کثیر ہیں ولیکن بندہ کی خوشی یہ ہے کہ آنجناب کی لسان ترجمان فیض رسان و کلک سے جواب ظہور میں آئے اس وقت چونکہ رمضان شریف ہے روزہ کی وجہ سے شاید جواب میں وقت و کلفت ہو بدیں خیال مقدم یہ جوابی خط ارسال کر کے آنجناب کی مرضی مبارک چاہی جاتی ہے کہ اگر فتویٰ اس وقت رمضان شریف میں بھیجا جائے تو کیا اس وقت جواب مل سکتا ہے یا کہ بعد رمضان شریف؟ اگر بعد رمضان شریف فتویٰ بھیجا جائے تو سوال کی کتنی تاریخ تک بھیجا جائے؟ آپ کے جواب کا انتظار ہے، جیسا آپ فرمائیں گے ویسا کیا جائے گا۔ فقط زیادہ والسلام، جوابی خط ارسال ہے۔

الجواب

جناب من سلمہ وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، رمضان مبارک میں بھی فتاویٰ بفضلہ تعالیٰ لکھے جا رہے ہیں آپ نے استفانہ بتایا کس مضمون کا ہے، بعض ضروری و فوری ہوتے ہیں بعض مہلت و فرصت کے، بعض ایسے کہ جواب دینا ہی بیکار یا ضروریات کے آگے ناقابل اعتبار۔ غرض فتاویٰ کہ پوچھے جاتے ہیں اُن کی حالتیں بہت مختلف ہیں، لوگ گمان کرتے ہیں کہ ہمارے ہر فتویٰ کا جواب ملنا شرعاً لازم ہے اور وہ بھی تحریری، اور حضرت سیدنا ابن مسعود علیہ الرضوان فرماتے ہیں:

من افتی فی کل ما استفتی فہو مجنون۔ جو ہر استفاء کا جواب دے مجنون ہے۔

یہ اس لئے لکھ دیا کہ اگر آپ نوعیت سوال سے مطلع فرماتے تو جواب لا و نعم و دیر و شتاب معین ہو سکتا۔ والسلام۔

مسلمہ السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ، من جانب احقر العباد ملک محمد امین جالندھر شہر۔
مجموعہ فتاویٰ عبدالحی صاحب اہلسنت وجماعت کے مطابق ہے یا کچھ گڑبڑ ہے؟ اطلاع بخشی جائے۔

الجواب

وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ اس میں بہت مسائل میں فرق ہے خصوصاً پہلی اور

دوسری جلد میں جس کی کچھ کچھ اصلاح خود انھوں نے اپنی طرف سے سوالات قائم کر کے کی ہے والسلام
مسئلہ ۲۲ از بریلی مدرسہ منظر الاسلام مسئلہ مولوی نور محمد صاحب طالب علم
 ۹ ربیع الآخر ۱۳۳۷ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ ایک شخص اپنے مرشد کے فتوے کے رد پر
 تصدیق کرے یہ بیعت سے خارج ہوا یا نہیں؟

الجواب

بعض فتووں کا رد کفر ہوتا ہے بعض کا ضلالت، بعض کا جہالت، بعض کا حماقت، بعض کا
 حق ایک حکم نہیں ہو سکتا، کیا فتویٰ تھا اور کیا رد، سائل مفصل لکھے اور یہ بھی کہ تصدیق کرنے والے
 کو اس کے خلاف اپنے مرشد کا فتویٰ معلوم تھا یا نہیں؟ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فلسفہ طبعیات، سائنس، نجوم، منطق

مسئلہ ۲۳۔ مسئلہ مولوی احمد شاہ ساکن موضع سادات
بجلی کیا شے ہے ؟

الجواب

اللہ تعالیٰ نے بادلوں کے چلانے پر ایک فرشتہ مقرر فرمایا ہے جس کا نام سرعد ہے، اس کا قد بہت چھوٹا ہے، اور اس کے ہاتھ میں ایک بہت بڑا کوڑا ہے، جب وہ کوڑا بادل کو مارتا ہے اس کی تری سے آگ جھڑتی ہے اس کا نام بجلی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۲۴۔ مسئلہ احمد شاہ مذکور
زلزلہ آنے کا کیا باعث ہے ؟

الجواب

اصلی باعث آدمیوں کے گناہ ہیں، اور پیدا یوں ہوتا ہے کہ ایک پہاڑ تمام زمین کو محیط ہے اور اس کے ریشے زمین کے اندر اندر سب جگہ پھیلے ہوئے ہیں جیسے بڑے درخت کی جڑیں دُور تک اندر اندر پھیلتی ہیں، جس زمین پر معاذ اللہ زلزلہ کا حکم ہوتا ہے وہ پہاڑ اپنے اس جگہ کے ریشے کو جنبش دیتا ہے زمین ہلنے لگتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ ۲۵ از ضلع کھیری ڈاک خانہ موند اکوٹھی مجیب نگر مسئلہ سردار مجیب رحمان خاں ۲۶ صفر ۱۳۲۷ھ
جناب مولوی صاحب معظم مکرم منہل الطاف و کریم الاخلاق عظیم الاشفاق زاد مجدد کم و فیوض کم۔ پس از تسلیم
مسنون، نیاز مشحون و تمنائے لقائے شریف عرض خدمت والا ہے۔ نسبت زلزلہ مشہور ہے کہ زمین ایک
شاخ گاؤ پر ہے کہ وہ ایک پھلی پر کھڑی رہتی ہے، جب اُس کا سینک تھک جاتا ہے تو دوسرے سینک پر بدل کر
رکھ لیتی ہے، اس سے جو جنبش و حرکت زمین کو ہوتی ہے اس کو زلزلہ کہتے ہیں۔ اس میں استفسار یہ ہے کہ
سطح زمین ایک ہی ہے اس حالت میں جنبش سب زمین کو ہونا چاہئے، زلزلہ سب جگہ یکساں آنا چاہئے۔
گزارش یہ ہے کہ کسی جگہ کم کسی مقام پر زیادہ، کہیں بالکل نہیں آتا۔ بہر حال جو کیفیت واقعی اور حالت صحیح ہو
اس سے معزز فرمائیے۔ بعید از کرم نہ ہوگا۔ زیادہ نیاز و ادب۔

راقم آتم سردار مجیب رحمان خاں عطیہ دار علاقہ مجیب نگر

الجواب

جناب گرامی دام مجدکم السامی، وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔

زلزلہ کا سبب مذکورہ زبان دعوام محض بے اصل ہے اور اس پر وہ اعتراض نظر بظاہر صحیح و
صواب۔ اگرچہ اس سے جواب ممکن تھا کہ ہمارے نزدیک کب جسم جو ہر فردہ سے ہے اور ان کا اتصال محال
صدرا وغیرہ کا سہ لیسان فلاسفہ نے جس قدر دلائل ابطال جزر لایعجزی پر لکھے ہیں ان میں کسی سے ابطال
نفس جز نہیں ہوتا۔ ہاں دو جز کا اتصال محال نکلتا ہے، یہ نہ ہمارے قول کے منافی نہ جسم کے اتصال حسی کا
نافی۔ دیوار جسم وحدانی سمجھی جاتی ہے حالانکہ وہ اجسام متفرقہ ہے، جسم انسان میں لاکھوں مسام مثبت افراق ہیں
اور ظاہر اتصال۔ خوردبین سے دیکھنا بتاتا ہے کہ نظر جسے متصل گمان کرتی ہے کس قدر منفصل ہے، پھر ان شیشوں
کی اختلاف قوت بتا رہی ہے کہ مسام کی باریکی کسی حد پر محدود نہیں ٹھہرا سکتے جو شیشہ ہمارے پاس اقویٰ سے
اقویٰ ہو اور اس سے بعض اجسام مثل آہن وغیرہ میں مسام اصل نظر نہ آئیں ممکن کہ اس سے زیادہ قوت والا
شیشہ انھیں دکھا دے۔ معہذا نظر آنے کے لئے دو خط شعاعی میں کہ بھر سے نکلے زاویہ ہونا ضرور۔ جب شے
غایت صغر پر پہنچتی ہے دونوں خط باہم منطبق منطون ہو کر زاویہ رویت معدوم ہو جاتا اور شے نظر نہیں آتی ہے یہی
سبب ہے کہ کواکب ثابتہ کے لئے اختلاف منظر نہیں کہ بوجہ کثرت بُعد و ہاں نصف قطر زمین یعنی تقریباً چار ہزار
میل کے طول و امتداد کی اصلاً قدر نہ رہی دونوں خط کہ مرکز ارض اور مقام ناظر سے نکلے باہم ایک دوسرے
پر منطبق معلوم ہوتے ہیں زاویہ نظر باقی نہیں رہتا تو مسام کا اس باریکی تک پہنچنا کچھ دشوار نہیں بلکہ ضرور ہے کہ
کوئی قوی سے قوی خوردبین انھیں امتیاز نہ کر سکے اور سطح بظاہر متصل محسوس ہو، اور جب زمین اجزائے متفرقہ کا

نام ہے تو اس حرکت کا اثر بعض اجزاء کو پہنچنا بعض کو نہ پہنچنا مستبعد نہیں کہ اہل سنت کے نزدیک ہر چیز کا سبب اصلی محض ارادۃ اللہ عز وجل ہے۔ جتنے اجزاء کے لئے ارادۃ تحریک ہوا انھیں پر اثر واقع ہوتا ہے و بس۔

سواران دریا نے مشاہدہ کیا ہے کہ ایام طوفان میں جو بلا و شمالیہ میں حوالی تحویل سلطان یعنی جون جولائی اور بلا و جنوبیہ میں حوالی تحویل جدی یعنی دسمبر جنوری ہے۔ ایک جہاز ادھر سے جاتا اور دوسرا ادھر سے آرہا ہے دونوں مقابل ہو کر گزرے اس جہاز پر سخت طوفان ہے اور اسے بالکل اعتدال و اطمینان، حالانکہ باہم کچھ ایسا فصل نہیں۔ ایک وقت ایک پانی ایک ہوا اور اثر اس قدر مختلف، تو بات وہی ہے کہ ما شاء اللہ کات و ما لم یشاء لم یکن جو خدا چاہتا ہے وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتا نہیں ہوتا، مگر اس جواب کی حاجت ہم کو اس وقت ہے کہ وہ بیان عوام شرع سے ثابت ہو، اس کے قریب قریب ثبوت صرف ابتدائے آفریش زمین کے وقت ہے جب تک پہاڑ پیدا نہ ہوئے تھے۔ عبدالرزاق و فریابی و سعید بن منصور اپنی اپنی سنن اور عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر و ابن مردویہ و ابن ابی حاتم اپنی تفاسیر اور ابوالشیخ کتاب العظمہ اور حاکم با فادہ تصحیح صحیح مستدرک اور ہیثمی کتاب الاسماء اور خطیب تاریخ بغداد اور ضیائے مقدسی صحیح مختار میں عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی،

فرمایا: اللہ عز وجل نے ان مخلوقات میں سب سے پہلے قلم پیدا کیا اور اس سے قیامت تک کے تمام مقادیر لکھوائے اور عرش الہی پانی پر تھا پانی کے بخارات اُٹھے ان سے آسمان جدا جدا بن گئے، پھر مولیٰ عز وجل نے مچھلی پیدا کی اس پر زمین بچھائی، زمین پُشت ماہی پر ہے، مچھلی تڑپی، زمین جھونکے لینے لگی، اس پر پہاڑ جا کر بو جھل کر دی گئی۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اور پہاڑوں کو غنیں بنایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا، اور اس نے زمین میں نگر

قال ان اول شیء خلق الله القلم فقال له: اكتب، فقال يارب وما اكتب؟ قال اكتب القدر فجری من ذلك اليوم ما هو كائن الى ان تقوم الساعة ثم طوى الكتاب ارتفع القلم وكان عرشه على الماء فارتفع بخار الماء فاشتقت منه السموات ثم خلق النون فبسطت الارض عليه والارض على ظهر النون فاضطرب النون فمادت الارض فابنت بالجبال

کما قال تعالیٰ والجبال اوتاداً وقال تعالیٰ والقي في الارض رسوا

ان تسید بکمؕ

ڈالے کہ کہیں تمہیں لے کر نہ کانپے۔ (ت)

مگر یہ زلزلہ ساری زمین کو متواء خاص خاص مواضع میں زلزلہ آنا، دوسری جگہ نہ ہونا، اور جہاں ہونا وہاں بھی شدت و خفت میں مختلف ہونا، اس کا سبب وہ نہیں جو عوام بتاتے ہیں، سبب حقیقی تو وہی ارادۃ اللہ ہے، اور عالم اسباب میں باعث اصلی بندوں کے معاصی۔

ما اصابکم من مصیبة فہا کسبت ایدیکم تمہیں جو مصیبت پہنچتی ہے تمہارے ہاتھوں کی
و یعفو عن کثیرؕ کمائیوں کا بدلہ ہے، اور بہت کچھ معاف

فرما دیتا ہے۔ (ت)

اور وجہ وقوع کوہ قاف کے ریشہ کی حرکت ہے۔ حق سبحنہ و تعالیٰ نے تمام زمین کو محیط ایک پہاڑ پیدا کیا ہے جس کا نام قاف ہے۔ کوئی جگہ ایسی نہیں جہاں اس کے ریشے زمین میں نہ پھیلے ہوں۔ جس طرح پیڑ کی جڑ بالائے زمین مقوڑی سی جگہ میں ہوتی ہے اور اس کے ریشے زمین کے اندر اندر بہت دور تک پھیلے ہوتے ہیں کہ اس کے لئے وجہ قرار ہوں اور آندھیوں میں گرنے سے روکیں، پھر پیڑ جس قدر بڑا ہوگا اتنی ہی زیادہ دور تک اس کے ریشے گھیریں گے۔ جبل قاف جس کا دور تمام کرۂ زمین کو اپنے پیٹ میں لئے ہے اس کے ریشے ساری زمین میں اپنا جال بچھائے ہیں، کہیں اوپر ظاہر ہو کر پہاڑیاں ہو گئے، کہیں سطح تک آ کر ختم رہے جسے زمین سنگلاخ کہتے ہیں، کہیں زمین کے اندر ہے قریب یا بعید ایسے کہ پانی کی چران سے بھی بہت نیچے۔ ان مقامات میں زمین کا بالائی حصہ دور تک نرم مٹی رہتا ہے جسے عربی میں سہل کہتے ہیں۔ ہمارے قرب کے عام بلاد ایسے ہی ہیں مگر اندر اندر قاف کے رگ و ریشہ سے کوئی جگہ خالی نہیں۔ جس جگہ زلزلہ کے لئے ارادۃ الہی عزوجل ہوتا ہے والعیاذ بحمته ثم برحمۃ رسولہ جل و علا و صل اللہ تعالیٰ علیہ وسلم (اللہ تعالیٰ جل جلالہ کی پناہ اس کی رحمت کے ساتھ اور اس کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رحمت کے ساتھ۔ ت) قاف کو حکم دیتا ہے کہ وہ اپنے وہاں کے ریشے کو جنبش دیتا ہے، صرف وہیں زلزلہ آئے گا جہاں کے ریشے کو حرکت دی گئی، پھر جہاں خفیف کا حکم ہے اس کے محاذی ریشہ کو آہستہ ہلاتا ہے اور جہاں شدید کا امر ہے وہاں بقوت۔ یہاں تک کہ بعض جگہ صرف ایک دھکا سا لگ کر ختم ہو جاتا ہے اور اسی وقت دوسرے قریب نام کے در و دیوار جھونکے لیتے، اور تیسری جگہ زمین پھٹ کر پانی نکل

آتا ہے، یا عنف حرکت سے مادہ کبریتی مشتعل ہو کر شعلے نکلتے ہیں چٹخوں کی آواز پیدا ہوتی ہے والیاء ذی اللہ تعالیٰ (اللہ تعالیٰ کی پناہ۔ ت) زمین کے نیچے رطوبتوں میں حرارت شمس کے عمل سے بخارات سب جگہ پھیلے ہوئے ہیں اور بہت جگہ دُخانِ مادہ ہے، جنبش کے سبب منافذ زمین متسع ہو کر وہ بخار و دُخان نکلتے ہیں، طبعیات میں پاؤں تلے کی دیکھنے والے انھیں کے ارادہ خروج کو سبب زلزلہ سمجھنے لگے حالانکہ اُن کا خروج بھی سبب زلزلہ کا مستتب ہے۔ امام ابو بکر ابن ابی الدنیا کتاب العقوبات اور ابوالشیخ کتاب العظمہ میں حضرت سیدنا عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی :

قال خلق الله جبلا يقال له قاف محيط بالعالم وعروقه الى الصخرة التي عليها الارض فاذا اراد الله ان يزلزل قرية امر ذلك الجبل فحرك العرق الذي يلي تلك القرية فيزلزلها ويحركها فتمت تحريك القرية دون القرية له

اللہ عزوجل نے ایک پہاڑ پیدا کیا جس کا نام "ق" ہے، وہ تمام زمین کو محیط ہے اور اس کے ریشے اس چٹان تک پھیلے ہیں جس پر زمین ہے جب اللہ عزوجل کسی جگہ زلزلہ لانا چاہتا ہے اس پہاڑ کو حکم دیتا ہے وہ اپنے اس جگہ کے متصل ریشے کو لرزش و جنبش دیتا ہے، یہی باعث ہے کہ زلزلہ ایک بستی میں آتا ہے دوسری میں نہیں۔

حضرت مولوی معنوی قدس سرہ الشریف مثنوی شریف میں فرماتے ہیں :۔

- | | | |
|------|-----------------------------|-----------------------------|
| (۱) | رفت ذوالقرنین سمعے کوہ قاف | دید کہہ راکز زمرد بود صاف |
| (۲) | گر د عالم گشتہ آں محیط | ماند حیراں اندراں خلق بسیط |
| (۳) | گفت تو کوہی دگر ہا چیتند | کہ بہریش عظم تو باز ایستند |
| (۴) | گفت رگہائے من انداں کوہا | مثل من نبوند در حسن و بہا |
| (۵) | من بہر شہرے رگے دارم نہاں | بر عروقم بستہ اطراف جہاں |
| (۶) | حق چو خواہد زلزلہ شہرے مرا | امر فرماید کہ جنباں عسرق را |
| (۷) | پس بجنبانم من آں رگ را بقہر | کہ بدان رگ متصل گشت است شہر |
| (۸) | چوں بگوید بس شود ساکن رگم | ساکنم وز روتے فصل اندر تنگم |
| (۹) | پہچو مرہم ساکن و بس کار کن | چوں خرد ساکن وزو جنبان سخن |
| (۱۰) | نزد آنکس کہ نداند عقلش ایں | زلزلہ ہست از بخارات زمین |

77

- | | | |
|------|-----------------------------|------------------------------|
| (۱۱) | ایں بخارات زمیں نہ بود بدان | ز امر حق است و ازاں کوہ گراں |
| (۱۲) | مور کے بر کاغذے دیدہ او قلم | گفت بامور دگر ایں راز ہم |
| (۱۳) | کہ عجائب نقشہا آں کلک کرد | ہمچو ریحان و چوسون زار و ورد |
| (۱۴) | گفت آں مور اصبع ست آں پیشہ | و یں قلم در فعل فرع ست و اثر |
| (۱۵) | گفت آں مور سوم کز بازو ست | کا صبع لاغر نہ زورش نقش بست |
| (۱۶) | ہمچنین میرفت بالاتا بکے | مہتر مور اں فطن بود اند کے |
| (۱۷) | گفت گز صورت عینید ایں ہنر | کہ بخواب و مرگ گرد دے خبر |
| (۱۸) | صورت آمد چوں لباس چوں عصا | جز بعقل و جاں نخبہ نقشہا |

(۲) اس احاطہ کرنے والے نے تمام جہاں کے گوشہ نشین کیا ہوا تھا۔ اس وسیع مخلوق کو دیکھ کر آپ حیران رہ گئے۔

(۳) آپ نے فرمایا تو پہاڑ ہے دوسرے کیا ہیں کہ تیری بڑائی کے سامنے کھڑے ہوں۔

(۴) اس نے کہا کہ وہ دوسرے پہاڑ میری رگیں ہیں جو حسن اور قیمت میں میری مثل نہیں ہیں۔

(۵) ہر شہر میں میری رگ چھپی ہوئی ہے، دنیا کے کنارے میری رگوں پر بندھے ہوئے ہیں۔

(۶) جب اللہ تعالیٰ کسی شہر میں زلزلہ لانا چاہتا ہے تو مجھے حکم دیتا ہے کہ رگ کو ہلا دے۔

(۷) میں زور سے اُس رگ کو ہلا دیتا ہوں جس رگ سے وہ شہر ملا ہوا ہوتا ہے۔

(۸) جب وہ فرماتا ہے کہ بس، تو میری رگ ساکن ہو جاتی ہے۔ میں بظاہر ساکن ہوں مگر

حقیقت میں متحرک ہوں۔

(۹) جیسے کہ مریم ساکن اور بہت کام کرنے والی ہے۔ جیسے عقل ساکن ہے اور اس

کی وجہ سے بات متحرک ہے۔

(۱۰) جس کی عقل اس کو نہیں سمجھتی اس کے نزدیک زلزلہ زمین کے بخارات کی وجہ سے ہے۔

(۱۱) سمجھ لے کہ یہ زمین کے بخارات نہیں ہیں اللہ تعالیٰ کے حکم اور اس بھاری پہاڑ کی وجہ سے ہے۔

(۱۲) ایک چھوٹی سی چیونٹی نے کاغذ پر قلم کو دیکھا، تو اس نے دوسری چیونٹی سے بھی یہ راز کہہ دیا۔

(۱۳) کہ اس قلم نے عجیب نقشے کھینچے ہیں، جیسے نازلو، سوسن کا کھیت اور گلاب کا پھول۔

(۱۴) اس چیونٹی نے کہا اصل میں یہ سارا کام کرنے والی انگلی ہے، یہ قلم تو عمل میں اس انگلی کے تابع ہے اور اس کا اثر ہے۔

(۱۵) تیسری چیونٹی نے کہا کہ وہ بازو کی وجہ سے ہے کیونکہ کمزور انگلی نے اپنی طاقت سے یہ نقش و نگار نہیں کیا ہے۔

(۱۶) بات اسی طرح اوپر چلتی گئی، یہاں تک کہ چیونٹیوں کی ایک سردار جو کچھ سمجھا رہی تھی۔

(۱۷) اس نے کہا اس کو جسم کا ہنرمند سمجھو کیونکہ وہ تو نیند اور موت میں بے خبر ہو جاتا ہے۔

(۱۸) جسم تو لباس اور لائٹ کی طرح ہے۔ عقل اور جان کے بغیر یہ نقش نہیں بن سکتے ہیں۔ (ت)

بحر العلوم قدس سرہ فرماتے ہیں :

ایں دست بر فلاسفہ کہ میگویند بخارات در زمین محسوس می شوند با بطبع میل خروج کنند و از مصادمت ایں اجزہ تفرق اتصال اجزائے زمین می شود و زمین در حرکت می آید و اینست زلزله۔ پس مولوی قدس سرہ ردایں قول می فرمایند کہ قیام زمین از کوہ ہاست ورنہ در حرکت میماند ہمیشہ پس آن کوہ جنبش می دهد زمین را بامر اللہ تعالیٰ۔

یہ فلاسفہ پر زد ہے جو کہتے ہیں کہ بخارات زمین میں محسوس ہوتے ہیں اور طبعی طور پر خروج کی طرف میلان کرتے ہیں، چنانچہ ان بخارات کے ٹکراؤ کی وجہ سے زمین کے اجزائے متصلہ میں تفرق پیدا ہوتا ہے اور زمین حرکت کرنے لگتی ہے اور یہی زلزلہ ہے۔ چنانچہ مولوی قدس سرہ اس قول کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ زمین کا قیام تو پہاڑوں کے سبب ہے ورنہ یہ مسلسل حرکت کرتی رہتی۔ لہذا وہ پہاڑ اللہ تعالیٰ کے حکم سے زمین کو حرکت دیتا ہے۔ (ت)

چیونٹیوں کی حکایت سے بھی ان سفہا کی تنگ نظری کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ جس طرح قلم کی حرکت انگلیوں کی قوت بازو سے بازو کا طاقت جان سے ہے تو نقش کہ قلم سے بنتے ہیں جان

بناتی ہے مگر احمق چیونٹیاں اپنی اپنی رسائی کے موافق ان کا فاعل قلم انگلیوں بازو کو سمجھیں، یوں ہی ارادۃ اللہ سے کوہ قاف کی تحریک ہے اس کی تحریک سے بخارات کا نکلنا زمین کا ہلنا ہے، یہ احمق چیونٹیاں جنہیں فلسفی یا طبیعی والے کھتے صدمہ بخارات کو سبب زلزلہ سمجھ لیجئے، بلکہ نظر کیجئے تو یہ ان چیونٹیوں سے زیادہ کودن و بد عقل ہیں۔ انہوں نے سبب ظاہری کو سبب سمجھا، انہوں نے سبب کے دو سببوں سے ایک کو دوسرے کا سبب ٹھہرایا۔ وباللہ العصمۃ، واللہ سبحنہ وتعالیٰ اعلم (حفاظت اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے، اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ خوب جانتا ہے۔ ت۔)

مسئلہ ۲۶ از سورتیاں ضلع بریلی مرسلہ امیر علی صاحب قادری ۱۲ رجب ۱۳۳۱ھ
بادل، ہوا کی کیا بنیاد؟ کس جگہ سے شروع ہوتے ہیں؟ اور تمام جگہ یکساں ہوا چلتی ہے
زمین میں مقام ہے یا آسمان پر؟

الجواب

ہو ارتب العزت تبارک وتعالیٰ کی ایک پرانی مخلوق ہے کہ پانی سے بنائی گئی اور اس کے لئے علم الہی میں ایک خزانہ ہے جس پر دروازہ لگا ہوا ہے اور وہ بند ہے اور فرشتہ اس پر موقوف ہے، جتنی ہوا اس میں سے رب العزت بھیجنا چاہتا ہے فرشتہ کو حکم دیتا ہے کہ اس میں سے بمقدار حکم ایک بہت خفیف حصہ روانہ کرتا ہے۔ جب قوم عاد پر اللہ تعالیٰ نے ہوا کا طوفان بھیجنا چاہا جو سات راتیں اور آٹھ دن متواتر اُن پر رہا، اُن سب کو ہلاک کر دیا۔ اُس وقت اُس فرشتہ کو حکم ہوا تھا کہ عاد پر ہوا بھیج۔ اس نے عرض کی اتنا سوراخ کھولوں جتنا نیل کا نہتھا۔ فرمایا تو چاہتا ہے کہ ساری زمین کو الٹ دے بلکہ چھتے برابر کھول۔ اور یوں ہوا ہر وقت زمین اور آسمانوں سب میں بھری ہے اور انسان اور اکثر حیوانات کی اس پر زندگی ہے۔

اور بادل بخارات سے بنتے ہیں۔ جب رطوبت میں حرارت عمل کرتی ہے بھاپ پیدا ہوتی ہے، حق سبحانہ ہوا بھیجتا ہے کہ وہ اس کو جمع کرتی ہے پھر تھہ بہ تھہ اس کے بادل بناتی ہے پھر جہاں حکم ہوتا ہے اسے لیجاتی ہے اور بحکم الہی حرارت کے عمل سے وہ پگھل کر پانی ہو کر گرکتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

مسئلہ ۲۷ مسئلہ محمد اسماعیل صاحب محمو آبادی امام مسجد چھاؤنی بریلی ۷ ربیع الثانی ۱۳۳۲ھ

کیا یہ بات معتبر حدیث سے ثابت ہے کہ عورتوں کو نسبت مرد کے فوجہ شہوت زیادہ دی گئی ہے؟
اگر ہے تو شریعت مطہرہ میں چار عورت تک نکاح جائز ہے ماسوائے اس کے لونڈیاں الگ۔ تو ایک غاوند باوجود ہونے ایک حصہ شہوت کے کیونکہ چار عورتوں اور لونڈیوں کی خواہش پوری کر سکے گا؟ یعنی اس میں کیا حکمت ہے؟ براہ کرم تفصیل جواب عنایت ہوتا کہ دشمنان اسلام کو اس شہوت کے بارے میں جواب

دے سکیں۔ مگر آنکہ چار عورتوں تک کے حکم میں بہت سی حکمتیں ہیں مگر اس سوال میں فقط شہوت کی نسبت جواب طلب ہے۔

الجواب

عورتوں کی شہوت فقط فوجتے نہیں بلکہ شوحتے زائد ہے ولکن اللہ القی علیہن الحیاء لیکن اللہ تعالیٰ نے ان پر حیا ڈال دی ہے۔ آدمی جب اپنے سے کسی ذرا زائد عقل والے کا کام دیکھتا ہے اور سمجھ میں نہیں آتا تو کہتا ہے کہ اس کی عقل زائد ہے اس نے کچھ سمجھ کر کیا ہے۔ پھر رب العزت حکیم و خیر جل جلالہ کے افعال میں کیوں خدشا پیدا کرتا ہے کہ اس میں ایک سہل سی حکمت یہ ہے کہ فعل جماع میں مرد کا تعلق صرف لذت کا ہے اور عورت کو صد بامصائب کا سامنا ہے، نو مہینے پیٹ میں رکھتی ہے کہ چلنا پھرنا، اٹھنا، بیٹھنا دشوار ہوتا ہے۔ پھر پیدا ہوتے وقت تو ہر جھکے پر موت کا پورا سامنا ہوتا ہے۔ پھر اقسام اقسام کے درد میں نفاس الی کی نیند اڑ جاتی ہے۔ اسی لئے فرماتا ہے،

حملتہ امہ کرہا و وضعته کرہا و حملہ
وفصالہ ثلثون شہراً۔

اس کی ماں نے اس کو پیٹ میں رکھا تکلیف سے
اور جنما اس کو تکلیف سے، اور اس کو اٹھائے
پھرنا اور اس کا دودھ چھڑانا تین سال میں ہے (ت)
تو ہر بچہ کی پیدائش میں عورت کو کم از کم تین برس بامشقت جیل خانہ ہے تو اگر اس قدر کثیر و غالب نہ رکھی جاتی
ایک بار کے بعد پھر کبھی پاس نہ آتی، انتظام دنیا تباہ ہو جاتا۔ مرد کے پیٹ سے اگر ایک دفعہ بھی چوہ ہے
کا بچہ پیدا ہوتا تو عمر بھر کو کان پکڑ لیتا۔ یہ حکمت ہے جس کے سبب وہ ان تمام مصائب کو بھول جاتی ہے۔
واللہ تعالیٰ اعلم

۲۸ مسئلہ از ڈاکخانہ دہاموں کے تحصیل ڈسٹرک ضلع سیالکوٹ مرسلہ محمد قاسم صاحب قریشی
مدرس مدرسہ مورخہ ۲۷ ذیقعدہ ۱۳۳۵ھ

سوال رفع اشتباہ کے لئے مطلع فرمادیں کہ دن رات کی تبدیلی کا موجب گردش ارضی ہے یا
سماوی؟ جواب تفصیل سے مشکور فرمائیں، اللہ تعالیٰ جزائے خیر و توفیق نیک عطا
فرمائے۔

الجواب

دن رات کی تبدیلی گردش ارضی سے ماننا قرآن عظیم کے خلاف اور نصاریٰ کا مذہب ہے، اور گردش سماوی بھی ہمارے نزدیک باطل ہے حقیقتاً اس کا سبب گردش آفتاب ہے — قال اللہ تعالیٰ:

والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم — واللہ تعالیٰ اعلم۔
اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھکانے کے لئے، یہ اندازہ ہے زبردست علم والے کا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (ت)

مسئلہ ۲۹ مسئلہ مولوی ظفر الدین صاحب

زائچہ نکالنے میں پہلا خانہ طالع وہ جزو فلک البروج کا ہوتا ہے جو وقت ولادت مولود طلوع کر رہا ہے یا وہ جزو فلک البروج جس میں کوئی ستارہ سیارہ ہو تو اُس وقت طلوع کر رہا ہے یا بعد کو طلوع کرے گا۔ ولادت عزیزہ رزینہ خاتون سلمہا تقریباً ۷ بجے صبح کے وقت ہوئی تھی اور ولادت عزیزہ رزینہ خاتون شب جمعہ ۳ بجے۔ کیا زائچہ ان دونوں کا یہی ہو گا یا دوسرا؟

الجواب

طالع وہ نقطہ فلک البروج ہے جو کسی وقت میں مطلوب میں جانب شرق افق حقیقی بعدی پر ہی زائچہ ولادت میں لیا جاتا ہے اور یہی زائچہ سال میں بھی جملہ اعمال میں، اور یہ معنی کہ وہ برج طالع فی الحال یا فی الاستقبال جس میں وقت مطلوب کوئی سیارہ ہو ہرگز سیاست رنچ منجم مکمل جفر وغیرہ کسی علم یا کسی ذی علم کی اصطلاح نہیں یوں شخص کو اختیار ہے کہ اپنی اصطلاح جو چاہے مقرر کرے مگر وہ اُسی حد تک محدود رہے گی کسی علم یا فن میں ملحوظ نہیں ہو سکتی طالع اگرچہ غیر متجری ہے جیسا کہ اس کے موجب میں ظاہر ہوا مگر اہل تنجیم و فن تنجیم اُس سے وہ درجہ مراد لیتے ہیں جو وقت مطلوب افق شرقی پر بلدی پر ہو اور اس کا باعث یہ ہے کہ ان کے نزدیک احکام زائچہ متبدل نہیں ہوتے جب تک درجہ طالع نہ دے دے، اور اس میں تین چار منٹ تک کی غلطی کا تحمل بھی ہے کہ منٹ سکند بابلے صحیح وقت ولادت معلوم ہونا نادر ہے، بہر حال اس میں تین چار منٹ کی تخمین کے اندر ازراہی محاسبہ جو نقطہ وقت ولادت خاص جائے ولادت کے افق شرقی پر ہو اسے طالع کہتے ہیں پھر حسب قواعد مقررہ اُس سے وہاں دیگر بیوت معلوم کرتے ہیں،

پھر تسویۃ البیوت کے تین قاعدوں میں (جن میں بحسب مرکز طالع فلک البروج یا معدل النهار یا اول البیوت کے بارہ حصے مساوی کئے جاتے ہیں اور یہ فقیر کے نزدیک بحسب دلائل مختار تقسیم اول السموت ہے) بیوت دوازہ نگانہ کے مبادی و مقایع معلوم کر کے زائچہ درست کرتے ہیں اب وقت مطلوب پر جو کچھ تقویم سیارات سبعة و راس و ذنب ہوا استخراج کر کے ہر ایک کو اس کے جہت میں رکھتے ہیں، اور ہر کوکب کے ۵۴ ضعف ۶۶ نوموں اور اس کے مراتب سے نتیجہ حاصلہ قوت یا ضعف مع تعین مرتبہ نکالتے ہیں۔ اس کے بعد استخراج اسہام، جس میں سهم السعادة سهم الغیب ضروری سمجھے جلتے ہیں اس کے بعد احکام بکنے کا وقت ہے جو محض جملہ جزاف ہے۔

قل لا یعلم من فی السموت والارض الغیب تم فرماؤ غیب نہیں جانتے جو کوئی آسمانوں اور زمین
الا اللہ علیہ میں ہیں مگر اللہ۔ (ت)

آپ کی خوشی کے لئے استخراج طالع و مراکز بیوت و تسویۃ البیوت کر کے میں بھیج سکتا ہوں ان شاء اللہ تعالیٰ مگر وقت ولادت کا دقیقہ ساعت اور موضع ولادت کے طول و عرض کا علم ضروری ہے اس سے اطلاع دیجئے اور جب تک آپ تقویم کو اکب سبعة اس وقت حاضر کے لئے استخراج کر کے مجھے بھیج دیجئے کہ اس کی جانچ کر لوں تقویمات نکالنے کے متعدد برہان و طریقہ میرے رسالہ مسفر المطالع فی التقویم الطالع میں ہیں۔ سہل تر طریقہ یہ ہے کہ:

(۱) المنک میں ہر مہینہ کے صفحہ چہارم خانہ اول سے اس تاریخ آفتاب کی تقویم اور خانہ سوم سے اُس کا لوگارثم بعد اٹھائے پھر ختم جداول سال النیرین کے بعد جو خمسہ متیرہ کے جدول میں دیتا ہے المنک حصال میں ص ۱۴۶ سے جدول عطار دے ۱۵۴ سے جدول زہرہ و ہکذا اس میں تاریخ مطلوب تین اخیر خانوں سے طول کوکب بمرکزیت شمس و عرض کوکب بمرکزیت شمس و لوگارثم بعد کوکب اٹھائے یہ اسی ترتیب پر لکھے ہیں پھر تقویم شمس پر چھ برج اٹھا کر تقویم کوکب بمرکزیت شمس سے تفریق کیجئے باقی کا نام زاویۃ الشمس رکھئے مفروق منہ کم ہو تو اس پر دوڑ بڑھالیجئے زاویۃ الشمس کے نصف کا ربع دو حصہ سے تفاضل لے کر اس کا نام محفوظ رکھئے محفوظ کا ظل لوگارثم لیجئے۔

(۲) عرض کوکب بمرکزیت شمس حیت التمام لوگارثم لیجئے پھر علویات یعنی زحل و مشتری و مریخ میں اس لوجم کو لو بعد کوکب میں جمع کر کے لو شمس اس سے تفریق کر دیجئے اور سفلیات یعنی زہرہ و عطارد میں لو بعد شمس

اس مجموعہ لوجم و لوبعد کو کب کو تفریق کیجئے، بہر حال جو بچے اسے جدول ظل لوگارش میں مقوس کر کے قوس حاصل سے ۴۵ درجے گھٹا کر باقی کا ظل لوگارش لیجئے۔

(۳) اسی ظل محفوظ کو جمع کیجئے اور سفلیان میں محفوظ سے تفریق اس حاصل یا باقی کا نام زاویۃ الارض رکھئے۔ پس اگر زاویۃ الشمس نصف دور قف جہ سے کم ہے تقویم شمس سے زاویۃ الارض کم کر لیجئے ورنہ تقویم شمس زاویۃ الارض کو جمع کر لیجئے، یہ باقی یا حاصل تقویم کو کب اس نصف النہار مرصدی کے لئے ہوگی۔ اسی طرح دوسرے نصف النہار مرصدی کی تقویم لیجئے جب دو نصف النہار مرصدی مختلف بوقت مطلوب کی تقویم معلوم ہوگئی تعدیل مافی طرفین سے تقویم کو کب بوقت مطلوب معلوم ہو جائے گی۔

تنبیہ : یہ جو ہم نے دو نصف النہار مختلف بوقت مطلوب کی تقویم نکالنے کو کہا اور ابتداءً وقت مطلوب کی تقویم لینا نہ کہا ان سے تطویل نہ سمجھا جائے بلکہ بہت تخفیف مونت اور تین فائدوں پر مشتمل ہے :
(۱) یوں تقویم و لوبعد شمس و تقویم کو کب بمکرزیت شمس شمس و عرض کو کب کذلک و لوبعد کو کب بعینہا لکھے ملیں گے ورنہ پانچوں میں تعدیل مابین السطریں کرنی ہوگی۔

(۲) دو نصف النہار مختلف تقویض کے لینے سے کاراجج کو کب واقف مستقیم ہونا معلوم ہو جائے گا۔
(۳) اس دن کے ہرنٹ کی تقویم اس سے معلوم ہو سکے گی اگر بعد کو تحقیق ہو کہ مثلاً وقت ولادت اتنے منٹ آگے یا پیچھے تھا تو ادراک تقویضات کے لئے تجدید انحال کی حاجت نہ ہوگی۔

رسالہ

مقامع الحديد علی خد المنطق الجديد

۱۳

۲۴

(لوہے کے گرز منطق جدید کے رخسار پر)

مسئلہ از بریلی منجانب نواب مولوی سلطان احمد صاحب یکم رجب ۱۴۰۴ھ

بسم الله الرحمن الرحيم

راے بیضا ضیائے حضرات علمائے دین ادام الله برکاتہم الی یوم الدین (اللہ تعالیٰ قیامت تک ان کی برکتوں کو دوام بخشے۔ ت) پر واضح ہو کہ ان روزوں (دنوں) تزیید فلسفی نے کہ اپنے آپ کو سستی کہتا بلکہ اعلم علمائے اہلسنت جانتا، اور اپنے سوا اور علماء کو بہ نگاہ تحقیر و اہانت دیکھتا ہے، ایک کتاب منطق میں تالیف کی اور اسے جا بجا ذکر ہیولی و قدیم اشیاء و عقول عشرہ و مزعمہ فلاسفہ وغیر ذلک مسائل فلسفیہ سے مملو و مشغون کیا۔

یہ خادم سنت بہ نظر حمایت ملت اس سے چند اقوال التقاط کر کے مشہد انظار عالیہ علمائے دین میں حاضر کرتا ہے:

عہ خلاصہ اقوال فلسفیہ مع حکم جواب انر مستفتی

(باقی بر صفحہ آئندہ)

قول اول: اللہ تعالیٰ کے سوا عالم کے دس خالق اور ہیں۔

قول اول : التحقيق أنها ليست الطبائع كلها مجردة محضة لكن للطبائع المرسله في باب التجرد والمادية مراتب (الى أن قال)

تحقیق یہ ہے کہ تمام طبیعتیں مجرد محض نہیں ہیں لیکن تجرد و مادیت کے اعتبار سے طبائع مطلقہ کے کسی مرتبے میں (یہاں تک کہ اس نے کہا) ساقول

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الجواب : یہ عقیدہ کفر ہے۔

قول دوم : مادة اجسام قدیم ہے۔

الجواب : یہ قول کفر ہے۔

قول سوم : صورت جسمیہ نوعیہ قدیم ہیں۔

الجواب : یہ کفر ہے۔

قول چہارم : عقول عشرہ و نفوس قدیم ہیں۔

الجواب : یہ کفر ہے۔

قول پنجم : بعض چیزیں خود زیادہ استحقاق ایجاد رکھتی ہیں، اگر اللہ تعالیٰ انہیں نہ بنائے تو بخیل ٹھہرے اور ترجیح مروج لازم آئے۔

الجواب : یہ قول بدعت و ضلالت و مستلزم کفر ہے۔

قول ششم : دلیل میں نقل کیا کہ یہ عقول عشرہ ہر عیب و نقصان سے پاک و منزہ ہیں اور محال ہے کہ تمام عالم میں کوئی ذرہ کسی وقت ان کے علم سے غائب ہو۔

الجواب : یہ کفر سے تمسک ہے۔

قول ہفتم : حدوث و تغیر۔ نہ کوئی شے نابود تھی نہ کبھی نابود ہو بلکہ جسے ہم کہتے ہیں اب تک نہ تھی وہ فقط پوشیدہ تھی اور جسے کہتے ہیں اب نہ رہی وہ صرف مخفی ہو گئی، حقیقتاً ہر چیز ہمیشہ سے موجود ہے اور ہمیشہ رہے گی۔

الجواب : یہ کفر ہے اور بہت سے کفروں کو مستلزم۔

قول ہشتم : میری یہ کتاب نہایت تحقیق کے پایہ پر اور فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔

الجواب : یہ قول نہایت سخت گناہ عظیم اور بہت جا روایات کی رو سے کفر ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

مرتبہ ان ماہیتوں کا ہے جو کئی طور پر مجرور ہیں، اُن کا مادہ کے ساتھ تقویم، حلول یا تدبیر و تصرف کا کوئی تعلق نہیں اور نہ ہی تعلق خلق و ایجاد کے سوا ان کا کوئی اور تعلق ہے، اور وہ حقائق مفارقات قدسی ہیں جیسے معقب قدسی، عقول عشرہ اور حقیقت واجبہ اہل مطلقا ص ۲۵۰ تا ۲۵۱۔

السابعة مرتبة الماهيات المجردة بالكلية، لا تعلق لها بالمادة تعلق التقويم او الحلول او التدبير والتصرف، ولا تعلق لها الا تعلق الخلق والايجاد مثلا وهي حقائق المفارقات القدسية كالمعقب القدسي وسائر المعقول العشرة والحقيقة الواجبة اهل مطلقا من ص ۲۵۰ الى ۲۵۱۔

دوسرے رسالہ ”القول الوسيط“ میں اس مسئلہ کی تحقیق یوں لکھی ہے:

کیا علت جاعلہ کا واجب الوجود ہونا واجب ہے یا اس کا ممکن ہونا جائز ہے؟ مشہور حکما میں قول ثانی ہے، لیکن ان میں سے محققین نے صراحت کی ہے کہ علت مؤثرہ بالذات فقط باری تعالیٰ ہے اور عقول تاثیر واجبی کے ان کے غیر کے ساتھ متعلق ہونے کے لئے واسطوں اور شرطوں کی طرح ہیں، کیوں نہ ہو حالانکہ ماہیت ممکنہ کا وجود تو واجب سے مستعار ہے چنانچہ وجودوں کا بالذات معطی واجب الوجود ہی ہے، کیونکہ مستغیر کا کسی کو عطا کرنا درحقیقت اس کا عطا کرنا نہیں بلکہ وہ مالک کی طرف سے عطا کرنا ہے، جیسا کہ عالم کو روشن کرنے کی نسبت چاند کی طرف کرنا حقیقت کے اعتبار سے نہیں بلکہ ظاہر کے اعتبار سے ہے درحقیقت اضارۃ عالم سورج کی طرف منسوب ہے، چاند تو اس کی روشنی کو عالم کی طرف منتقل کرنے کا محض واسطہ ہے۔ لہذا بالذات روشن کرنے والا سورج ہے نہ کہ چاند۔ چنانچہ

العلة الجاعلة هل يجب كونها واجبة الوجود او يمكن كونها ممكنة؟ المشهور الثاني فيما بين الحكماء، لكن المحققين منهم تصورات العلة المؤثرة بالذات هو الباري، والعقول كالوسائط والشروط لتعلق التأثير الواجب بغيرها كيف الماهية الامكانية اما وجودها بالاستعارة عن الواجب، فهو المعطى بالذات الوجودات، فان اعطاء المستعير ليس اعطاء حقيقة وانما هو اعطاء من تلقاء المالك كما ان استناد اضاء العالم الى القمر ليس حقيقة بل يحسب الظاهر، وانما هو مستند الى الشمس والقمر واسطة محضة لانتقال ضوئها الى العالم، فالمنير بالذات هي لا هو، فعلية الممكن للظاهرة محبانية، فهذا الوجود الضعيف

ممکن کا ممکن کے لئے علت ہونا ظاہری و مجازی ہے، تو یہ ضعیف وجود اس معنی میں علت ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے کہ یہ واسطہ، شرط، متمم اور آلہ ہے نہ کہ حقیقتاً مفید وجود ہے۔ اس کی پوری تحقیق اپنے مقام پر کر دی گئی ہے (مخلصا ص ۲)۔ یہ جو کہا جاتا ہے کہ ہر حادث مسبوق بالعدم ہوتا ہے یہ مسئلہ حادث زمانی کے ساتھ مختص ہے اور مادہ حادث ذاتی ہے (مختصر صفحہ ۲۵۵) (ت) صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ بھی حوادث ذاتیہ میں سے ہیں۔ ص ۱ (ت)

سرمذیات (جن کی نہ ابتداء ہو نہ انتہاء) اور ثابتات دہریہ جیسے عقول اور نفوس قدیرہ۔ (التقاط ص ۱۵)

تو جان لے کہ میرا قریب کرنے اس پر یوں استدلال کیا کہ بیشک حیوان مطلق کی طبیعت بالذات کسی مادہ و مدت سے متعلق نہیں ہوتی تو وہ امکان استعدادی کے ساتھ وجود کی مرہون نہ ہوگی چنانچہ امکان ذاتی یہاں پر فیضان وجود کی بنیاد ہوگا، پس جب یہ حیوان جو کہ مادہ سے متعلق ہے وجود کا فیضان کرنے والا ہے تو حیوان مطلق امکان ذاتی کے استحقاق کی وجہ سے فیضان وجود کا زیادہ حقدار ہوگا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حیوان مطلق امکان ذاتی کے سبب سے

یصلح علّة بمعنى الواسطة والشرط والمتمم والألة لا مفيدة لا وجود حقيقة وقد استوفى هذا التحقيق في مقامه اہ ملخصا ص ۲۔

قول دوم: المسئلة القائلة بان كل حادث مسبوق بالعدم مخصوصة بالحادث الزماني، والمادة حادث ذاتي اہ مختصراً ص ۲۵۵

قول سوم: الصورة الجسمية والنوعية ايضا من الحوادث الذاتية ص ۲۔

قول چہارم: السرمذيات والثابتات الدهرية كالعقول والنفوس القديمة اہ ملتقطاً ص ۱۵۔

قول پنجم: كل طبعي کے موجود فی الخارج ہونے پر لکھا:

اعلم ان الباقر استدل على هذا بان طبيعة الحيوان المرسل ليس متعلقة الذات بمادة ومدة، فلا يكون مرهون الوجود بالامكان الاستعدادي، فالامكان الذاتي هناك ملاك فيضات الوجود، فاذا كانت هذا الحيوان المتعلق بالسادة فاقص الوجود كان المرسل احق بالفيضان لاستحقاق الامكان الذاتي - و حاصله ان الحيوان المطلق مستحق

للموجود بإمكانه الذائق، والحيوان الخاص الجزئي يتوقف في وجوه على استعداد مادة وغواشيها، فالملق الكلى الحق بفيضان الوجود۔

فلایرد ما اورده بعض الكتاب بان الامكان علة اقتصار، لاعلة الجعل۔ فاحقية الفيض لا يستلزم الفعية۔ لم لا يجوز ان الطبيعة لقصورها وعدم قابليتها للوجود الخارجى، ما استفاض الوجود۔ انتهى۔

ثم هذا القول مردود بوجوه :

الاول ان احقية الفيض مستلزمة للفعلية لانه لا يخل من جانب المبدء الفياض، فلولم يوجد الا حق واستفاض منه غير الحق لزم ترجيح المرجوح۔ اخر باختصار ۳۳۹۔

قول ششم : فلا سفہ نے مفہوم کی تقسیم جزئی و کلی کی طرف کی۔ اس پر اعتراض ہوا کہ :

مستحق وجود ہے جبکہ حیوان خاص جزئی کا توقف اپنے وجود میں استعداد، مادہ اور اس کے متعلقہ پر ہوتا ہے لہذا مطلق کلی فیضان وجود کا احق (زیادہ حقدار) ہوگا۔

چنانچہ اس پر بعض مصنفوں کا یہ اعتراض وارد نہ ہوگا کہ امکان تو علت اقتصار ہے نہ کہ علت جعل۔ لہذا فیضان وجود کا احق ہونا اسکی فعلیت کو مستلزم نہیں۔ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ طبیعت اپنے تصور اور وجود خارجی کی عدم قابلیت کی وجہ سے مستفیض وجود نہ ہوتی ہو۔ انتہی پھر یہ قول کئی وجہ سے مردود ہے :

پہلی وجہ یہ ہے کہ فیضان وجود کا احق ہونا اسکی فعلیت کو مستلزم ہے کیونکہ مبدء فیاض کی جانب سے کوئی بخل نہیں، لہذا اگر وہ احق کو وجود نہ بخشے اور غیر احق اس سے مستفیض ہو جائے تو مرجوح کو ترجیح دینا لازم آئے گا (اختصار ص ۲۴۹)

اور غیر احق اس سے مستفیض ہو جائے تو مرجوح کو ترجیح دینا لازم آئے گا (اختصار ص ۲۴۹)

عہ اقول اللہ جل جلالہ کو مبدء فیاض کہنے میں نظر ہے۔

اولاً لفظ مبدء شرع سے ثابت نہیں، بلکہ مبدءی جواب اکرام سے ہے۔

ثانیاً مبدء ایک جانب کم متصل یا منصل کو کہتے ہیں جہاں سے مثلاً حرکت یا شمار آگے چلے تو لفظ مبدء ہے۔

ثالثاً یوں ہی فیاض غیر ثابت۔

رابعاً حق تعالیٰ پر اطلاق صیغہ مبالغہ سماع پر موقوف۔

خامساً اس لفظ کے دوسرے معنی بھی ہیں کہ جناب باری پر محال۔ فیض ہلاک شدن۔ فیاض بسیار ہلاک ۱۳

سلطان احمد خان۔

جزئی مجرد کا ادراک عنوان کلی کے بغیر نہیں کہا جاسکتا
اور جزئی مادی کا عقل مجرد میں مرسم ہونا ممکن نہیں،
اور منہوم وہ ہے جو عقل میں حاصل ہو۔ (ت)

زید نے اسے طویلہ عبارت طویلہ میں بیان کر کے لکھا،

جواب: بیشک ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جزئی مادی کا
ادراک عنوان کلی سے ہوتا ہے بلکہ ہمارے نزدیک
یہی تحقیق ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک عقل عشرہ
نقصان اور بُرائی کے تمام شایوں سے بری اور
تمام نقائص و قبائح سے پاک و صاف میں جبکہ
جہالت تمام قباحتوں سے بڑی قباحت ہے،
چنانچہ موجودات عالم کے ذرات میں سے کوئی ذرہ
عقل عشرہ کے علم سے پوشیدہ نہیں ہو سکتا چاہے
کلیات ہوں یا جزئیات، چاہے مجردات ہوں یا
مادیات۔ لہذا یہ ممکن نہیں کہ عقل اول مثلاً موجودات
کے تشخص کو نہ جانے ورنہ اس میں جہل لازم آئیگا،
احمد، بقدر مقصود ص ۲۰۶۔

محققین کے نزدیک مذہب محقق یہ ہے کہ لاحقی ہونیوالے
اعدام زمانیہ درحقیقت اعدام نہیں بلکہ عدم لاحقی

الجزئی المجرد لا یدرک الا بعنوان
کلی، والمادی لا یمکن ارتسامہ فی العقل
المجرد، والمفہوم ما حصل فی العقل۔

الجواب انا لا نسلم ان الجزئی المادی
یدرک بعنوان کلی، بل ذلک هو التحقیق
عندنا لان العقول العشرۃ عندہم صبراً
عن جمیع شوائب النقص والقبیح ومقدسة
منزہة عن سائر القبائح والنقائص،
والجہل اشد القبائح، فلا یُعزب
عن علیہا ذرۃ من ذرات الوجود
فی العالم کلیاتہ وجزئیاتہ و مادیاتہ
ومجرداتہ، فلا یمکن ان لا یعلم العقل
الاول مثلاً تشخصات الموجودات والالزم
الجہل فیہ اھ بقدر المقصود ص ۲۰۶۔

قول سہتم: المذہب المحقق عند
المحققین ان الاعدام اللاحقة الزمانیة

لہ اقول لا یخفی قل العبارۃ ہرہنا۔ ومقصودہ۔۔۔۔۔ ان الجزئی المادی لا تدرکہ العقول
بوجہ جزئی، بل ذلک الخ ۱۲ سلطان احمد۔

عہ لا یبدأ وما ہرہنا فی الاصل۔ لعلہ (ان یقول۔۔۔ و نحوه) والمعنی
تام بدون ذلک ایضاً ۱۲ محمد احمد غفرلہ۔

تو غیبت زمانی کا نام ہے۔ اس بات پر بنا کرتے ہوئے کہ وجود دہر میں سے جو کچھ ثابت ہے اسکو نفس الامر اور واقع سے تعبیر کیا جاتا ہے جو کہ ہر موجود کو شامل ہے۔ اور اس بنیاد پر وہ اعدام جو وجود پر سابق ہیں جب وجود زمانے کی کسی جز میں متحقق ہو تو وہ بھی غیبت زمانیہ ہیں۔ اور عدم حقیقی تو فقط صفحہ واقع سے مرتفع ہونے کا نام ہے۔ چنانچہ اجزاء زمانہ میں سے ہر جز سے منتفی ہونے سے عدم نہ ہوگا، جیسا کہ سرمدیات میں جو زمان و تغیر سے ماوراء ہیں۔ اور مختصر یہ کہ اس تحقیق کی بنیاد پر زمانیات واقع سے معدوم نہیں ہوتیں بلکہ اس کے وجود کے وقت سے معدوم ہوتی ہیں اھ التقاط ۱۵۱۔

(ت)

قول ششم : خود اسی کتاب کی تعریف میں لکھا ہے :
”یہ کتاب فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گر ہے۔ اور صیقل ذہن کے لئے عجب اکیر اعظم و نافع کبیر ہے۔“

۱۔ اقول هذا مستغنى عنه بعد ذكر السابقة على الوجود، كما لا يخفى ۱۲ س۔
۲۔ اقول هذا جهل عظيم، فان الزمان لا يوجد الا في الزمان، فان خلا عنه الزمان بجميع اجزائه خلا عنه الواقع البتة۔ وقسبه بالمكان ان خلت عنه الامكنة باسرها كانت معدوما في نفس الامر، والالهيكن المكانية مكانيا۔ هفت۔ ۱۲ س عفى عنه۔
۳۔ اقول هذا اعظم جهلا، فان الزمان ايضا بما فيه موجود في الدهر وكذلك كون الزمان في الزمان، فلا يمكن على القول بالدهر ان ينعدم الزمان عن وقت وجوده، وهل هذا الا كالقول بالنقيضين۔ ۱۲ س عفى عنه۔

ليست اعداما حقيقة بل العدم اللاحق
غيبوبة زمانية، بناء على ما ثبت من وجود
الدهر المعبر عنه بمتن نفس الامر وحاق
الواقع الذي يسع كل موجود — وعلى
هذا فالاعدام السابقة على الوجود اذا كان
الحادث متحققا في جزء من اجزاء الزمان،
ايضا غيبوبات زمانية۔ والعدم الحقيقي
انما هو بالارتفاع والبطلان عن صفحة
الواقع، فلا يكون العدم بانتفاءه عن كل
جزء من اجزاء الزمان، كما في السرمديات
المتعالية عن الزمان والتغير۔

وبالجملة على هذا التحقيق لا يكون
الزمانيات معدومة عن الواقع، بل
عن وقت وجوده۔ اھ بالتقاط ۱۵۱۔

اور خطبہ کتاب میں اُس کے مضامین کو ”اکتادِ حقائق و تدقیق فصیح و تحقیق صریح“ سے تعبیر کیا۔ ص ۲۔
 اور اس کا نام ”الْمَنْطِقُ الْجَدِيدُ لِنَاطِقِ النَّالَةِ الْحَدِيدِ“ رکھا — لوح میں نام یونہی مطبوع ہوا
 مگر متن میں بجائے لِنَاطِقِ، من ناطق ہے۔
 آیا یہ اقوال شرعاً صحیح یا باطل؟ — اور یہ مدحِ جلیہ صواب سے مُتَحَلّی یا باطل؟ — اور
 اس نام میں کوئی محذور شرعی ہے یا نہیں؟ بتیو اتوجروا۔

الجواب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي رضى لنا الاسلام ديناً
 واغنانا عن شقاق الفلاسفة غناءً
 مبيناً، واسرسل نبينا بالهدى و
 دين الحق ليظهره على الدين كله
 فاتم الحجّة، وأوضح المحجة، وصدع
 بالحق دقته وجبله فصل
 الله تعالى عليه وسلم وبأمره
 عليه وعلى آله وصحبه
 حُماة السنن، ومُحاة الفتن،
 وكلّ محبوب ومرضى لديه،
 صلاةً تبقّى وتدوم بدوام
 الملك الحق القيوم، واشهد
 ان لا اله الا الله وحده لا شريك
 له في الخلق والتدبير
 والامر والتقدير، والوجود القديم
 والعلم المحيط، وانت سيدنا ومولانا محمداً
 عبده ورسوله، الاق

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے ہمارے
 لئے اسلام کو بطور دین پسند فرمایا، اور ہمیں
 فلاسفہ کے جھاگ سے واضح طور پر بے نیاز کر دیا
 اور ہمارے نبی کو ہدایت و دینِ حق کے ساتھ بھیجا
 تاکہ وہ اُسے تمام دینوں پر غالب کرے۔ چنانچہ
 اس نے دلیل کو تمام اور راستے کو واضح فرمایا۔ اور
 چھوٹے بڑے حق کو کھلم کھلا بیان کر دیا۔ اللہ تعالیٰ
 آپ پر درود و سلام بھیجے اور برکتیں نازل فرمائے
 اور آپ کی آل اور آپ کے صحابہ پر جو سنتوں کے
 محافظ اور فتنوں کو مٹانے والے ہیں۔ اور ہر اُس
 شخص پر جو آپ کا محبوب و پسندیدہ ہے۔ ایسا
 درود جو باقی رہنے والا اور دائمی ہے بادشاہ
 حق و قیوم کے دوام کے ساتھ، اور میں گواہی دیتا
 ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ
 اکیلا ہے اور خلق و تدبیر، امر و تقدیر، وجود قدیم
 اور علم محیط میں اس کا کوئی شریک نہیں، اور یہ
 کہ ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

بِالْمَلَّةِ الْقَرَاءِ، وَالْحِكْمَةِ الْبَيْضَاءِ الْمَنْزَهَةِ
عَنْ كُلِّ خَبْثٍ وَتَخْلِيْطٍ ۖ وَافْسَاطٍ وَ
تَقْضِيْطٍ ۖ — صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ
وَعَلَىٰ آلِهِ وَصَحْبِهِ وَكُلِّ مَنْتَمٍ إِلَيْهِ، آمِينَ
آمِينَ، اللَّهُ الْحَقُّ آمِينَ!

اس کے بندے اور رسول ہیں، وہ ایسی چمکدار مکت
اور روشن حکمت لے کر آئے ہیں جو ہر بے راہروی
آمیزش اور کمی سے پاک ہے۔ اللہ تعالیٰ کی
رحمتیں اور سلام ہو آپ پر، آپ کی آل پر، آپ
کے صحابہ پر اور ہر اس شخص پر جو آپ کی طرف منسوب
ہے۔ اے سچے معبود! ہماری دعا قبول فرما۔ (ت)

حق جل و علا دین حق پر قائم اور آفاتِ تَفَلُّسُف سے محفوظ و سالم رکھے — فی الواقع
عامر اقوالِ مذکورہ سخت شنیع و فطیع ہیں۔ اور شرعِ مطہر میں اُن کے قائل کا حکم نہایت شدید و
وجیع — لاسیتا۔

قولِ اوّل

کہ اس میں بالتقریح باری عزّ مجدّد کو تدبیر و تصرفِ مادیات سے بے علاقہ مانا — مثلاً بدنِ انسانی
میں جو مبین متین، ظاہر باہر، زاہر قاہر تدبیرِ صبحِ شام، دن رات ہر وقت عیاں و نہاں ہوتی رہتی ہیں جن
کی حکمتوں میں عقولِ مُتَوَسِّطِ انگشتِ بردن ہیں، یہ سب جلیل و جمیل کامِ نفسِ ناطقہ کی خوبیاں ہیں —
اللہ تعالیٰ کو اصلاً ان سے تعلق نہیں، نہ اس کا بندوں کے بدنوں میں کوئی تصرف۔

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ (اللہ کے بغیر کوئی عبادت کے لائق نہیں اور محمد اللہ کے
رسول ہیں۔ ت) — استغفر اللہ (میں اللہ سے مغفرت طلب کرتا ہوں۔ ت) — وَالْعِيَاذُ بِاللَّهِ
(اللہ کی پناہ۔ ت) — بِهَاتِ بِهَاتِ!! اس سے بڑھ کر کون سا کفر ملعون ہوگا — سُبْحَنَهُ
وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عَلَوْا كِبِيرًا (اُسے پاکی اور برتری اُن کی باتوں سے بڑی برتری۔ ت)
سورۃ یونس و سورۃ رعد و سورۃ الم تَنْزِيلِ السَّجْدَةِ کے پہلے رکوع اس نزاعِ فلسفیتہ
کے رد کو بس ہیں — اور سورۃ یونس علیہ الصلوٰۃ والسلام کے رکوع چہارم میں فرماتا ہے:
قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ مَنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ
وَمَنْ يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمِيتِ وَيَخْرِجُ الْمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ

يَدَبُوا الصِّرَاطَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ جَ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ۝

تو فرما کون تمہیں روزی دیتا ہے آسمان سے (عینہ اتار کر) اور زمین سے (کھیتی لگا کر) یا کون مالک ہے شہزادی اور نگاہوں کا — (کہ مُسْتَبَات کو اسباب سے ربطِ عادی دیتا ہے۔ اور قرع سے ہوا کو صوت کا حامل کرتا، پھر اُسے اذنِ حرکت دیتا، پھر اُسے عصبہ مفروشتہ تک پہنچاتا، پھر اس کے بچنے کو محض اپنی قدرتِ کاملہ سے ذریعہ اور اک فرماتا ہے — اور اگر وہ نہ چاہے تو ضرور کی آواز بھی کان تک نہ جائے۔ یونہی جو چیز آنکھ کے سامنے ہو اور موانع و شرائطِ عادیہ مرتفع و مجتمع — واللہ اعلم ان ذلک بالانطباع او خروج الشعاع، کما قد شاع، او کیفما ما شاء (اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے کہ وہ انطباع کے ساتھ ہو یا شعاع کے نکلنے سے ہوا جیسا کہ مشہور ہے یا جیسے اس نے چاہا۔ ت) — اُس وقت البصار کا حکم دیتا ہے۔ اور اگر وہ نہ چاہے روشن دن میں بلند پہاڑ نظر نہ آئے) اور وہ کون ہے جو نکالتا ہے زندے کو مُردے سے (کافر سے مومن، لطفہ سے انسا، اُنٹے سے پند) اور نکالتا ہے مرد کو زندے، اور کون تدبیر فرماتا ہے ہر کام کی — (آسمان میں اس کے کام، زمین میں اس کے کام — ہر بدن میں اس کے کام، کہ غذا پہنچاتا ہے۔ پھر اُسے روکتا ہے۔ پھر ہضم بخشتا ہے۔ پھر سہولتِ دفع کو پائس دیتا ہے۔ پھر پانی پہنچاتا ہے۔ پھر اس کے غلیظ کو رقیق، کسوج کو مُنزَلَق کرتا ہے۔ پھر ثقلِ کثیف کو اُمعَا کی طرف پھینکتا ہے۔ پھر ماسارِ یقا کی راہ سے، خالص کو جگر میں لے جاتا ہے۔ وہاں کیموس دیتا ہے۔ پھٹ کا سودا، جھاگوں کا صفرا، کچے کا بلغم، پکے کا خون بناتا ہے۔ فضلہ کو شانہ کی طرف پھینکتا ہے۔ پھر انھیں باٹ اُلکھنے کے راستہ سے مروق میں بہاتا ہے۔ پھر وہاں ستہ بارہ پکاتا ہے۔ بے کا کو پسینہ بنا کر نکالتا ہے۔ عطر کو بڑی رگوں سے جَدَّ اَوَّل، جَدَّ اَوَّل سے سَوَاقِی، سَوَاقِی سے باریک مروق، پیچ در پیچ تنگ بڑنگ راہیں چلاتا ہوا، رگوں کے دہانوں سے اعضاء پر اُنڈیلتا ہے۔ پھر یہ محال نہیں کہ ایک عضو کی غذا دوسرے پر گرے۔ جو جس کے مناسب ہے اسے پہنچاتا ہے۔ پھر اعضاء میں چوتھا طبع دیتا ہے کہ اس صورت کو چھوڑ کر صورتِ عُضْوِیہ لیں۔ اَن

حکمتوں سے بقائے شخص کو مایستَحَلَل کا عوض بھیجتا ہے۔ جو حاجت سے بچتا ہے اُس سے بالیدگی دیتا ہے۔ اور وہ اِنْ طَلِقُوا کا محتاج نہیں، چاہے تو بے غذا ہزار برس جلائے اور نمازِ کامل پر پہنچائے۔ پھر جو فضلہ رہا اُسے منی بنا کر صلب و تراشب میں کٹا دیتے۔ عَقْد و اَلْعُقَا کی قوت دیتا ہے۔ زَن و مرد میں تالیف کرتا ہے۔ عورت کو باوجود مشقتِ حمل و صعوبتِ وضع شوقِ بخشش ہے۔ حفظِ نوع کا سامان فرماتا ہے۔ رحم کو اِذِنِ جَذَب دیتا ہے۔ پھر اس کے اِمساک کا حکم کرتا ہے۔ پھر اُسے پکا کر خون بناتا ہے۔ پھر طبخ دے کر گوشت کا ٹکڑا کرتا ہے۔ پھر اس میں کلیاں، کنجھیاں نکالتا ہے۔ قسم قسم کی ہڈیاں، ہڈیوں پر گوشت، گوشت پر پوست، سیکڑوں رگیں، ہزاروں عجائب۔ پھر جیسی چاہے تصویر بناتا ہے۔ پھر اپنی قدرت سے رُوح ڈالتا ہے۔ بے دست و پا کو ان ظلمتوں میں رزق پہنچاتا ہے۔ پھر قوت آنے کو ایک مدت تک روکے رہتا ہے۔ پھر وقتِ معین پر حرکت و خروج کا حکم دیتا ہے۔ اُس کے لئے راہ آسان فرماتا ہے۔ مٹی کی مورت کو پاری صورت، عقل کا پتلا، چمکتا آرا، چاند کا ٹکڑا کر دکھاتا ہے۔ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (تو بڑی برکت والا ہے اللہ سب سے بہتر بنانے والا۔ ت) اور وہ اِنْ باتوں کا محتاج نہیں، چاہے تو کروڑوں انسان پتھر سے نکالے، آسمان سے برسائے۔

ہاں بتاؤ وہ کون ہے جس کے یہ سب کام ہیں؟ فسیقولون اللہؑ اب کہا چاہتے ہیں کہ اللہ۔ تو فرما پھر ڈرتے کیوں نہیں؟

اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَحَدَّثَا (ہم ایک اللہ پر ایمان لائے۔ ت) — آہ! آہ!! اے مُتَقَلِّبُ السَّكِّينِ! کیوں اب بھی یقین آیا یا نہیں کہ تدبیر و تصرف اسی حکیم علیم کے کام ہیں؟ جَلَّ جَلَالُهُ وَكَمَّ نَوَالُهُ۔ فَبَايَعَتْ حَدِيثَ بَعْدَ اِيْثْمُونِ (پھر اس کے بعد کون سی بات پر ایمان لائیں گے۔ ت)

۱۴/۲۳	۱۴	۱۴	۱۴
۳۱/۱۰	۳۱	۳۱	۳۱
۸۳/۲۰	۸۳	۸۳	۸۳
۵۰/۴۴	۵۰	۵۰	۵۰

فقیر غفر اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ کی تفسیر میں یہ دو حرف مختصر بقدر ضرورت ذکر کئے، ورنہ روزِ اول سے اب تک جو کچھ ہوا، اور آج سے قیامت، اور قیامت سے ابد الابد تک جو کچھ ہوگا وہ سب کا سب ان دو لفظوں کی شرح ہے کہ :

يُذَكِّرُ الْأَمْرَ (وہ تمام کاموں کی تدبیر کرتا ہے۔ ت)

سُبْحَانَهُ مَا عَظَّمَ شَانَهُ (وہ پاک ہے اور کتنی عظیم اس کی شان ہے۔ ت)

مسلمان غور کرے کہ یہ عظیم حکیم کام جن کے بحر سے ایک قطرے، اور صحرا سے ایک ذرے کی طرف ہم نے اجمالی اشارہ کیا، شبانہ روز انسان کے بدن میں ہوا کرتے ہیں اور لاکھوں کروڑوں نفوسِ ناطقہ کی زمین کو ان کی خبر نہیں ہوتی۔ ہزاروں میں دو ایک، سا لہا سال کے ریاض و تعلیم میں، ان میں سے اقل قلیل پر بقدر قدرت اطلاع پاتے ہیں۔ اس پر جو کل بگڑی بنائے نہیں بنتی۔ جو دور اُلجھے سلجھائے نہیں سلجھے۔ پھر کیسا سخت جاہل ہے جو تدبیرِ ابدان، نفس کے سردھرے۔۔۔ اچھا مُدبّر اور اچھے مُعْتَقِد! ضَعْفُ الْمَطْلُوبِ (کتنا کمزور چاہنے والا اور وہ جس کو چاہا۔ ت)

سُبْحَنَ اللہ! اگر یہی بات واقعی ہے، اور ہمارے رب تعالیٰ کو ان امور سے اصلاً علاقہ نہیں،

عہ مگر سُفہائے فلسفہ، نظرائے ہَبْتَقَّة سے کیا جائے شکایت کہ وہ افعالِ مُتَعَتِدہ... تصویرِ جنین کو نفسِ حیوانی بلکہ قوتِ غیر شاعرہ کی طرف مستند کرنے میں بھی باک نہیں رکھتے صر

مَا عَلَىٰ مِثْلِهِمْ يُعَدُّ الْخَطَاءُ

(ان جیسوں پر خطا شمار نہیں کی جاتی۔ ت)

سبحان اللہ! خالقِ مختار جَلَّتْ قُدْرَتُهُ کی طرف بلا واسطہ تمام کائنات کے استناد میں ان کیلئے وہ زہر گھلا ہے کہ یہ حقِ ناصح کسی طرح قبول نہیں۔ اور ایسی بدیہی خرافاتیں منظور و مقبول، وَمَنْ لَّهُ يَجْعَلُ اللّٰهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت) ۱۲ منہ (من المصنف قدس سرہ)

جیسا کہ اِس مُتَفَلِّس نے اِدعا کیا تو اسے جہالت ! نفس ہی کو نہ پُوچھے ! جو ایسی قباہر قدرت رکھتا ہے اور بہ طور خود اپنے بدن کی یہ جلیل تدبیر کیا کرتا ہے — وَرَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ (اور ہمارے رب رحمن ہی کی مدد و درکار ہے ان باتوں پر جو تم بتاتے ہو۔ ت)

زید کے اِس قول میں ایک کُفر بھلی تو یہ ہے — ثُمَّ اَقُولُ (میں پھر کہتا ہوں۔ ت) ناظر عارف، مناظر منصف آگاہ و واقعہ کہ سوقِ عبارت سے خالقیتِ عقول متبادر و منکشف — اور قائلانِ عقول کا یہ مسلک ہونا اس کا اقویٰ مُشید و مرتضیٰ — اگرچہ پائے مسکا برنگ، نہ مجالِ منقشہ تنگ — اور اگر نہ سہی، تاہم تعادُلِ کفّین میں اشتباہ نہیں — اور نہ بھی مانو تو ایہامِ شدید سے بچنے کی راہ نہیں — اور ایسی جگہ مجرّد ایہامِ حکمِ شرع ممنوع و حرام ہے، کہا سیاقی۔

عہ اقول فقیر ایک مثال واضح ذکر کرتا ہے کہ منصف کو کافی ہو اور مُتَفَلِّس کو دفتر بس نہیں — مثلاً اگر کہا جائے کہ قرآن مجید سے علاقہ رکھنے میں لوگ مختلف رنگ پر ہیں — کوئی بر قوتِ اجتہاد اس سے استنباطِ احکام کرتا ہے، کوئی بر خزنم و احتیاط اُس کی تفسیر لکھتا ہے، کوئی حافظ ہے کوئی قاری، کوئی سامع کوئی تالی، ایک معلم دوسرا متعلم — یہ سب لوگ اُس سے سچا علاقہ رکھتے ہیں — اور بعض وہ جن کے لئے ان علاقوں میں سے کچھ نہیں، اور انہیں قرآن سے تعلق نہیں مگر مثلاً علاقہ عداوت و تکذیب جیسے مصنفِ منطقی الجدید و مجوس ہنود و نصاریٰ و یہود۔

ایمان سے کہنا اِس کلام سے صاف صاف یہی سمجھا جائے گا یا نہیں کہ قائل نے مصنفِ منطقی الجدید کو بھی دشمن و مکتوبِ قرآن بتایا — اگرچہ لفظ ”مثلاً“ میں اتنی گنجائش ہے کہ یہ علاقہ مذکورین مابعد کے لئے سمجھیں اور مصنفِ مسطور کے لئے اور کچھ تصور کر لیں۔ مثلاً قال کھولنا یا تجارت کرنا — تفصیرِ معاف ! اِس نہج خاص پر وضعِ مثال اظہارِ حق کے لئے ہے کہ آدمی اپنے مقابلہ میں خواہی نہ خواہی ظاہر متبادر پر جاتا ہے اور وہاں دوسرے کی طرف سے ابدائے عذر کو احتمالاتِ بعیدہ تلاش نہیں کرتا — اب اس مثال کو اپنی عبارت سے ملا کر دیکھو لیجئے کہ بعینہ اُسی رنگ کی ہے یا نہیں ؟ — پھر جب یہاں یہ متبادر تو وہاں سے اِدعاے خالقیتِ عقول کیونکر ظاہر نہ ہوگا ؟ واللہ تعالیٰ الہادی ۱۲ عبدہ سلطان احمد خان غفرلہ علیہ یہ سب تنزیلات بہ لحاظِ مجادلین ہیں ورنہ اصل کار وہی تبادرِ خالقیت ہے کہا بیتاً ۱۲ اس غنی عنہ۔

بہر حال اگر یہی مقصود ہے، تو اس کا کفر بواح ہونا خود ایسا بتیں کہ محتاج بیان نہیں — رب تبارک تعالیٰ فرماتا ہے :

هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَهْدِي
اور ارشاد فرماتا ہے عَزَّ وَجَلَّ :

کیا کوئی اور بھی خالق ہے خدا کے سوا۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِثْلَ مَا تَسْمَعُونَ أَلَمْ
اتَّذِكُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لِيَنْ
يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ يَكْفُرُوا

اے لوگو! ایک کہاوت بیان کی گئی اے کان لگا کر
سنو، بیشک وہ جنہیں تم اللہ کے سوا معبود ٹھہراتے
ہو ہرگز ایک مکھی نہ بنائیں اگرچہ اس پر ایسا
کر لیں۔

اور فرماتا ہے بَلَّتْ عَفْطَةُ :

إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ
الْعَالَمِينَ

سُن لو! خاص اُسی کے کام ہیں خلق و تکوین، برکت
والا ہے اللہ مالک سارے جہان کا۔

اور فرماتا ہے تَعَالَى شَاؤُ :

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ ثُمَّ سَوَّاهُكُمْ ثُمَّ يُعِيدُكُمْ
ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ هَلْ مِنْ شُرَكَائِكُمْ مَنْ يَفْعَلُ
مِنْ ذَلِكَ مِنْ شَيْءٍ سِوَاهُ تَعَالَى عَمَّا
يَشْرِكُونَ

اللہ وہ ہے جس نے تمہیں بنایا، پھر روزی دی،
پھر مارے گا، پھر چلائے گا۔ تمہارے شرکوں میں
کوئی ایسا ہے جو ان کاموں میں سے کچھ کرے؟
پاک اور برتری ہے اُسے ان کے شرک سے۔

علہ کہا ہوا لفظ الہامی اور انکار الہامی ۱۲ اس عقیقہ عنہ -

علہ یہاں خلق سے مراد مادہ سے بنانا جیسے آدمی نطفہ سے - اور تکوین سے مراد امر کُن سے موجود فرمادینا
جیسے ارواح کی پیدائش ۱۲ سلطان احمد خان بریلوی عفا عنہ المولی القوی

۱۰ القرآن الکریم ۳/۳۵

۱۱ " " ۴۳/۲۲

۱۲ " " ۵۴/۴

۱۳ " " ۴۰/۳۰

اور سورہ لقمان میں افلاک و عناصر و جمادات و حیوانات و آثار علویہ و نباتات سب کی طرف اجمالی اشارہ کر کے ارشاد فرماتا ہے تَقْدَسُ اسْمُہٗ؛

ہذا خلق اللہ فاروقی ما ذا خلق الذین
من دونہ بل الظالمون فی ضلّ
صبین ۱۷

یہ سب تو خدا کا بنایا ہوا ہے وہ مجھے دکھاؤ کہ اس
کے سوا اوروں نے کیا بنایا، بلکہ نا انصاف
لوگ صریح گمراہی میں ہیں۔

صدق اللہ سبحنہ — یہاں تک کہ اس امر کا باری عزّہ اسْمُہٗ سے خاص ہونا مدارک مشرکین عرب میں بھی مرسوم تھا۔ قال جلّ ذکرہ؛

ولئن سالتہم من خلق السموات والارض
لیقولن اللہ ۱۸

اور بیشک اگر تو ان سے پوچھے کہ آسمان و زمین کس
نے بنائے، ضرور کہیں گے اللہ نے۔

یہ سخافتِ جلیہ و خرافتِ علیہ جس نے انھیں اُمیرُ النجیر بنایا عقلائے فلسفہ کا حصّہ تھی۔ قاتلہم اللہ
اَنّی یؤفکون (اللہ انھیں مارے کہاں اونڈھے جاتے ہیں۔ ت)

سَلَمْنَا کہ زید کا یہ مطلب نہیں، نہ وہ عقولِ عشرہ کو خالق بالذات و مؤجدِ مستقل مانے بلکہ انھیں صرف
شرط و واسطہ جانتا، اور باری تعالیٰ کی تاثیر و فاعلیت کا منہم مانتا ہے تو گویا ”مثلاً“ اسی تنوّل کی طرف
مُشیّر، کہ علاقہ خلل ہو یا وساطت فی الخلق — اور اس قدر سے اُسے انکار کی گنجائش نہیں کہ دوسرے
رسالہ میں خود اُس کا اقرار کیا اور اسے مذہبِ محقق و مشربِ حق قرار دیا — تو یہ خود کفر و واضح و اترتہ ادفاض
ہونے میں کیا کم ہے کہ اس میں صراحت اُس قادرِ ذوالجلال، غنی مُستعال تبارک و تعالیٰ کو خالق و واجبِ دین
غیر کافی، اور دوسری چیز کے توسط و آلیت کا محتاج اور صاف صاف اس قدر مجید عز و جل کو فاعلیت
میں ناقص، اور عقولِ عشرہ کو اُس کا کامل و تام کرنے والا مانا — وَ اَیْ کُفْرًا فَحَسْبُ مِنْ هٰذَا؟
(اور کون سا کفر اس سے بدتر ہے؟ ت) — یہ ایک کفر نہیں بلکہ معدنِ کفر ہے۔

باری کا عجز ایک کفر — دوسرے کی طرف نیاز و کفر — آپ ناقص ہونا تین کفر — غیر سے
تکمیل پانا چار کفر — خالقِ مستقل نہ ہونا پانچ کفر ہے

۱۷ القرآن الکریم ۱۱/۳۱

۱۸ ۳۸/۳۹ و ۲۵/۳۱

۱۹ ۳۰/۹ و ۴/۶۳

فَكَفَرْتُ بِكَ فَكُفِّرْتُ فَوْقَ كُفْرِكَ
 كَمَا فِي آسِنٍ فِي نَتَنِ دَفْرٍ
 (وہ ایک کفر ہے اور پر کفر کے اور پر کفر کے۔ گویا کہ کفر اس کی کثرت و بہتات سے ہے۔
 جیسے گندہ بدبو دار متعفن پانی، جس کے قطرے بڑے پہاڑ کے سوراخ سے پے در پے
 نکل رہے ہیں۔ ت)

ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم۔

ثُمَّ اَقُولُ (پھر میں کہتا ہوں۔ ت) استقصار کیجئے تو ہنوز تعدد و خالی کے لواحق، کلام زید
 سے علانیہ لاحق۔ قول و سیط کی تقریر۔ اس میں چاند سورج کی تنظیر۔ قید بالذات کی بار بار تکریر صاف
 صاف بتا رہی ہے کہ عقول سے صرف خالقیت ذاتیہ منافی ماننا ہے۔ نہ خالقیت مستفادہ۔ اور اس
 قدر واقع و نفس الامر میں صدق خالق کا منافی نہیں۔ یوں تو علم و سمع و بصر و حیات بلکہ نفس و جود تمام عالم
 منافی اور حضرت حق جل و علا سے خاص۔ پھر بایں ہمہ اِنَّهٗ لَذُو عِلْمٍ (بیشک وہ صاحب علم ہے۔ ت)
 فجعلناه سمیعاً بصیراً (ہم نے اسے سنا دیکھا کر دیا۔ ت) و بل احياء عند ربهم (بلکہ وہ
 اپنے رب کے پاس زندہ ہیں۔ ت) و فانتہا يقول له کن فيكون (تو اس سے یہی فرماتا ہے کہ ہو جا

عَلَيْهِ فِيهِ تَوْجِيهًا، الْاَوَّلُ اَنْتَ مِنْ بَعْدِهِ مَتَعَلِّقًا بِالشَّطْرِ الْاَوَّلِ، وَخَبَرَكَ قَوْلُهُ كَمَا فِي الْخَفَرِ عَلَى هَذَا
 لِلتَّعْلِيلِ۔ وَالثَّانِي اَنْهَا هِيَ الْخَبَرُ بَعْدَ تَعْلُقِهَا بِمَا خُوذَ اَوْ نَحْوَهُ۔ وَاللَّامُ فِي الْكُفْرِ لِلْعَهْدِ۔ اَعْيَاكَ كَفَرَهُ
 هَذَا مَا خُوذَ مِنَ الْكُثُرِ وَالْوَفْرِ بِاسْقَاطِ بَعْضِ الْحُرُوفِ مِنْهَا ۱۲ س۔

عَلَيْهِ مَا اسْنِ مَتَغِيرًا طَعْمًا وَالرَّائِحَةُ۔ نَتَنِ گندہ شدن و گندگی۔ دَفْرٍ بدل مہملہ مفتوحہ بوسے بغل ۱۲
 عِلَّ كُفْرًا بِالْفَتْحِ كَوْرٍ بزرگ۔ تَتَابَعٍ پے در پے آمدن ۱۲ س۔

۶۸ / ۱۲	لَا الْعَتَرَانِ الْكَرِيمِ
۲ / ۷۶	۵۲
۱۶۹ / ۳	۵۳
۱۱۷ / ۲	۵۴

تو وہ فوراً ہو جاتی ہے۔ (ت) قضایاے حقہ صادقہ ہیں۔ اور حقائق الاشیاء ثابتہ^۱ (اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں۔ ت)۔

پہلا عقیدہ خود اپنی ہی نظیر میں دیکھے کہ نورِ قمر تابِ آفتاب سے مستفاد ہونا جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً (اس نے سورج کو جگمگاتا بنایا اور چاند چمکتا۔ ت) کے مخالف نہ ٹھہرا۔

عہ آئے کریمہ نص واضح ہے کہ قمر مستنیر ہو کر انارہ عالم کرتا ہے۔

هو الراجع من جهة العقل ايضا واليه جنح المحققون منهم الامام الرازي۔ عقل کے اعتبار سے بھی وہی راجع ہے اور محققین کا میلان بھی اسی کی طرف ہے جن میں امام فخر الدین رازی علیہ الرحمہ بھی شامل ہیں۔ (ت)

نہ یہ کہ بے استنارہ صرف ضویر شمس کا تادیہ کرے کما ظنہ بعض الفلاسفة (جیسا کہ بعض فلاسفہ نے اس کا گمان کیا ہے۔ ت)

رہا یہ کہ وہ خود نورانی نہیں بلکہ پر تو مہر سے روشن ہوتا ہے اقول اس کی نہ ہم نفی کریں لعدم ورود السمع بتكذيبه (اس کی تکذیب پر دلیل نقلی وارد نہ ہونے کی وجہ سے۔ ت) نہ اس پر جزم ضرور ہے لعدم قیام البرهان علی تصویبہ (اس کی درستگی پر برہان قائم نہ ہونے کی وجہ سے۔ ت) والدوران لیس فی شئی من البرہان۔ اور دوران برہان میں سے کچھ نہیں، اگرچہ ان کا گمان یہ ہے کہ یہ بدیہی ہے حدس سے ثابت ہے، یہ کیسے ہو گا، حالانکہ چاندوں کے بارے میں ابن ہشیم کے قول کے ابطال کا کوئی قاطع نہیں ہے، اور چاند گرہن کے بارے میں جو حدیث انہوں نے ذکر کی تو ایسا ہونا ممکن ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جب چاہے چاند کا نور سلب فرمادے بغیر اس کے کہ سورج اور چاند کے درمیان (باقی بصفحہ آئندہ)

وان شرعوا انه بدیہی ثابت بالحدس، کیف ولا قاطع بابطال قول ابن الہیثم فی الاہلۃ۔ وما ذکرہ من حدیث الخسوف فیجوز ان یکون ذلك لا من القادر تعالیٰ ینزع منه النور متى شاء من دون ان تکون

اور لفظ "مجازی" جس طرح "حقیقت" کے مقابل بولتے ہیں، یونہی بہ مقابلہ ذاتی اطلاق، اور
(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

زمین حائل ہو جو کہ چاند گرہن کا موجب ہے اور معیت
مفید علیت نہیں، بلکہ یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے یہی
ظاہر حدیثوں سے ثابت ہوتا ہے، اور بیشک فلاسفہ
کا جھوٹ ہم نے دیکھ لیا اس سورج گرہن میں جو
رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے زمانہ اقدس
میں دس شوال کو واقع ہوا، باوجودیکہ ان کے قاعدہ
کا تقاضا یہ ہے کہ سورج گرہن صرف مہینہ کے آخر
میں واقع ہو سکتا ہے کیونکہ مقارنت اسی وقت
ہوتی ہے جب ہمارے لئے سورج گرہن میں ڈان کا
ٹوٹ جانا ظاہر ہو گیا ہے تو چاند گرہن میں بھی ظاہر
ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں اس باب میں اور بھی
کئی احتمال ہیں جن میں کوئی قابل اعتماد دلیل نہیں
خلاصہ یہ کہ جس کے بارے میں خبر نہیں دی گئی
ہم اسے قیامت تک یوں ہی مضطرب دیکھیں گے۔
اس سے فائدہ حاصل کر کیونکہ یہ بہت اہم ہے۔
یاں امام عبد الوہاب شعرائی علیہ الرحمۃ نے
میزان الشریعۃ الکبریٰ میں افادہ فرمایا کہ نور قمر
کے نور شمس سے استفادہ ہونے پر اہل کشف کا
اجماع ہے۔ اسی وجہ سے ہم اس کے قائل ہیں
اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے ۱۲ منہ (یعنی
مصنف علیہ الرحمۃ کی طرف سے) (ت)

الحیلولة هي الموجبة له - والمعينة
لا تفيد العلية - بل هذا الذی ذکرنا
هو المستفاد من ظواهر الاحادیث -
وقد رأينا كذا برهم في كسوف وقع على عهد
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
لعشر خلون من شوال - مع ان قاعدتهم
تقضي بان لا يقع الا آخر الشهر، اذ
المقارنة لا تكون الا اذ ذاك - فلما
ظهر لنا انتقاض الدوران في
الكسوف عسى ان يظهر ايضا في
الحسوف - على ان في الباب
احتمالات اخر لا يتكافئها الدليل
- وبالجملة ما لم يخبر عنه نراه
مضطربا هكذا الى يوم القيامة.
فاستفدنا فانه مهم - نعم افاد
الامام عبد الوهاب الشعرائی في میزان
الشریعة الکبریٰ اجماع اهل الكشف على
ان نور القمر مستفاد من نور الشمس
فمن هذا الوجه نحن نقول به -
والله تعالى اعلم ۱۲ منہ (ای من
المصنف قدس سرہ)

ذاتی کو بہ لفظ حقیقت خاص کرتے ہیں۔ ہماری ہلک ہلک مجازی ہے یعنی بہ عطاءے الہی، نہ اپنی ذات سے۔ نہ یہ کہ حقیقت و نفس الامر میں باطل ہے۔

قال تعالیٰ: فہم لہما مال کون (تو یہ اُن کے مالک ہیں۔ ت) وقال تعالیٰ: ما ملکت ایما نہم (وہ جس کے مالک ہوئے ان کے دائیں ہاتھ۔ ت)

ولہذا واسئل القریۃ (اور اس بستی سے پوچھو۔ ت) مجاز ہوا کہ علم و سماع و قدرت علی الجواب جو مُصَحَّح استفسار حقیقی ہیں وہاں مُسَلُوب و معدوم۔ اور سلہم ایہم بذلک نہ عیم (تم اُن سے پوچھو ان میں کون سا اس کا ضامن ہے۔ ت) قطعاً حقیقت کہ ثبوت یقینی۔ اگرچہ عطائی ہے۔

ہر عاقل جانتا ہے کہ مدار حقیقت ثبوت فی الواقع پر ہے۔ اور وہ ذاتی و مُستفاد دونوں سے عام۔ ص

ہذا الذی تعرف البطحاء واطأتہ
(یہ وہی ہے جس کے روندنے کو وادی لٹھا پہچانتی ہے۔ ت)

اور۔ ص

العرب تعرف من انکرت والعجم

(جس کا تو نے انکار کیا اس کو عرب و عجم پہچانتے ہیں۔ ت)

میں جو فرق استعمال ہے عاقل پرستور نہیں۔ یہاں! اگر حقیقت مُنَوَّط بہ ذاتیت ہو تو لازم آئے کہ معاذ اللہ خلق اشیاء حقیقۃً جناب باری سے مُسَلُوب بلکہ محال ہو، اور اُس کا اثبات فقط مجازی خیال۔ کہ جب حقیقۃً افاضۃ وجود نہ ہوا تو واقع میں کچھ نہ بنا۔ اعطی کُلُّ شئی خَلْقاً (اس نے ہر چیز کو اُس کے لائق صورت دی۔ ت) کیونکہ صادق آئے و قس علیٰ ہذا شنائع اُخری (اسی پر دوسری برائیوں کو قیاس کر لو۔ ت)

۱۰	الفتح آن الکریم	۳۶/۴۱
۱۱	" "	۱۶/۴۱
۱۲	" "	۸۲/۱۲
۱۳	" "	۳۰/۶۸
۱۴	" "	۵۰/۲۰

لاجرم ایسی مجازیت صدق حقیقی کی نافی، نہ ثبوت واقعی کے منافی — تو زید کا یہ بیان علی الاعلان منادی کہ عقول عشرہ سے صرف خالقیت ذاتیہ منفی، ورنہ حقیقت وہ خالق عالم ہیں۔ جیسے چاند منیر زمین اگرچہ یہ خالقیت حق مجلّ و علا سے مستعار، جس طرح شمس سے قمر کے انوار۔

قرآن و اہل قرآن سے پوچھ دیکھئے کہ یہ عقیدہ انکے نزدیک کس درجہ بطلان پر ہے۔ حاشیہ اللہ! اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات، نہ ہرگز ہرگز اس نے منصب ایجاد عالم کسی کو عطا فرمایا کہ قدرت مستفادہ سے خالقیت کیا کرے۔ سُبْحٰنَہ و تَعَالٰی عَمَّا یُشْرَکُونَ (اسے پاکی اور برتری ہے ان کے شرک بیعت)

عَنِ اتِّ اخْلَقَ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ —
فَلَا يَخْفَىٰ عَلَىٰ ذِي لُبٍّ اَنْتَ فِيْهِ تَبْدِيْلُ
الْجِسْمِ التَّعْلِيْمِي ، دُونَ اِيجَادِ الطَّبْعِي ،
بَلْ ذٰلِكَ اَيْضًا — اَعْنٰی زَوَالِ اِبْعَادٍ وَ حُدُوثِ
اُخْرٰی — رَاٰنَمَا هُوَ عَلَىٰ طَرِيقَةِ الْحُكَمَاءِ
الْقَائِلِيْنَ بِالْكَمِّ الْمُتَّصِلِ وَاَمَّا الْمُتَكَلِّمُونَ
فَلَمْ يَحْدِثْ عِنْدَهُمْ فِي الطِّينِ شَيْْ
لَمْ يَكُنْ ، و لَمْ يَزَلْ عَنْهُ شَيْْ قَدْ
كَانَ — وَاِنَّمَا اَنْتَقَلَتْ الْجَوَاهِرُ الْفَرْدَةُ
مِنْ طَوْلِ اِلَى عَرْضٍ اَوْ بِالْعَكْسِ مَثَلًا كَمَا
صَرَّحُوْا بِهِ فِي الشَّمْعَةِ — وَهَذَا هُوَ
مَعْنٰی تَصْوِيْرِ الْمَلِكِ الْمُوَكَّلِ بِالرَّحْمِ الْجَنِيْنِ
فِيْهَا — فَلَيْسَ اِلَّا اِبْدَاءٌ هِيَ اَتِ الْاَجْزَاءِ
الْجِسْمِ ، لَا اِيجَادَ لِحِمٍّ اَوْ شَحْمٍ
اَوْ عَظْمٍ — وَاللّٰهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ ۱۲ اَمْنَه (قدس سرہ)

بے شک میں تمہارے لئے مٹی سے پرندہ کی کسی صورت بناتا ہوں کسی عقلمند پر پوشیدہ نہیں کہ یہ جسم تعلیمی کی تبدیلی ہے نہ کہ جسم طبعی کی ایجاد بلکہ یہ بھی یعنی بعض ابعاد کا زوال اور دوسرے ابعاد کا حدوث بھی ان حکماء کے طریقہ پر ہے جو کم متصل کے قائل ہیں۔ رہے متکلمین تو ان کے نزدیک گارے میں کوئی ایسی شے پیدا نہیں ہوتی جو پہلے نہ تھی اور نہ کوئی شے زائل ہوتی جو پہلے وہاں نہ تھی۔ بلکہ فقط جو اہر فردہ کا طول سے عرض یا عرض سے طول کی طرف انتقال ہوا جیسا کہ موم کے بارے میں انھوں نے تصریح کی۔ ماں کے پیٹ میں موم کی فرشتے کے جنین کی صورت بنانے کا بھی یہی معنی ہے۔ یہ تو محض اجزاء جسم کو ایک ہیئت دینا ہے نہ کہ گوشت، چربی اور ہڈیوں کو موجود کرنا۔ اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے ۱۲ اَمْنَه (قدس سرہ)

کان کافر اعندنا وعند الله تعالى

زبان سے کفر قبول دیا تو وہ ہمارے نزدیک اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک کافر ہو گیا۔ (ت)

بحر الرائق میں ہے :

والمحصلات من تكلم بكلمة الكفرها زكاً او لاعباً كفر عند الكل ، ولا اعتبار باعتقاده ، ومن تكلم بها خطأ او مكرها لا يكفر عند الكل ، ومن تكلم بها عالماً عامداً كفر عند الكل

خلاصہ یہ کہ جس شخص نے بطور ہزل اور بطور کھیل کلمہ کفر بکا وہ سب کے نزدیک کافر ہو گیا ، اس کے اعتقاد کا کوئی اعتبار نہیں۔ جس نے غلطاً یا مجبوراً کلمہ کفر کہا وہ سب کے نزدیک کافر نہ ہوگا اور جس نے جان بوجھ کر قصداً کلمہ کفر کہا وہ سب کے نزدیک کافر ہو گیا۔ (ت)

طريقة محمدية وهدية ندية میں ہے :

التكلم بما يوجب (اي الكفر) طائعا من غير سبق اللسان عالماً بأنه كفر (كفر) بالاتفاق ، وكذا الفعل ولو هنأ ومزاحاً بلا اعتقاد مدلوله ، بل مع اعتقاد خلافه (بقلبه) فانه يكفر عند الله تعالى ايضاً فلا يفيد (في عدم الكفر) اعتقاد الحق (بقلبه) لان ذلك جعل كفراً في الشرع ، فلا تعمل النية في تغييره اهـ ملخصاً۔

موجب کفر کے ساتھ تکلم جبکہ بخوشی بغیر سبقت لسانی کے ہو اور متکلم جانتا ہو کہ یہ کلمہ کفر ہے بالاتفاق کفر ہے۔ یہی حکم فعل کفر کا ہے اگرچہ ہزل و مزاح کے طور پر ہو اور اس کے مدلول کا اعتقاد نہ رکھتا ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک بھی کافر ہوگا اور دلی طور پر حق کا معتقد ہونا اس کے عدم کفر میں مفید نہ ہوگا کیونکہ اس کو شرع میں کفر قرار دیا گیا ہے لہذا نیت اس کی تبدیلی میں عمل نہیں کر سکتی اھ تلخیص۔ (ت)

رہا یہ کہ فلاسفہ کے طور پر کہا ، اقوال سچ ہے ، ہم کب کہتے ہیں کہ مسلمانوں کے طور پر کہا۔ آخر جو کلمہ کفر کہا جائے گا والعیاذ باللہ تعالیٰ (اللہ تعالیٰ کی پناہ۔ ت) وہ غالباً کسی نہ کسی فرقہ کافرہ

کے طور پر ہوگا۔ پھر کیا اس قدر اُس حکم سے نجات دے سکتا ہے؟ — عاشا و کلا (ہرگز ہرگز نہیں۔ ت) زید مُتَفَلِّسٌ سے استفسار کیجئے، بھلا اُسے کفر تو جانتا تھا کہیں اس عبارت میں اُس کے رد یا اُس سے تبری کی طرف بھی اشارہ کیا؟ — کسی کلمہ، کسی حرف سے کراہت و ناپسندی کی بوجہ آتی ہے؟ — ہیہات ہیہات!! نہ ہرگز کوئی لفظ ایسا لکھا جس سے معلوم ہوتا کہ دوسرے کا قول نقل و حکایت کرتا ہے، بلکہ اس سب کے برعکس اسے لفظ التحقیق کے نیچے داخل کیا، اور قول و سیط میں هذا التحقیق کہا جس نے رہا سہا بھرم کھول دیا فان الله وانا اليه راجعون (بے شک ہم اللہ ہی کے لئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔ ت)

ائمہ دین، یہاں تک کہ خود مُنْتَقِحِ مذہب حضرت امام ربانی ابو عبد اللہ محمد بن حسن شیبانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تصریح فرماتے ہیں کہ:

”جو شخص اپنی زبان سے المسيح ابن الله (مسیح اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہے۔ ت) کہے اور کوئی لفظ ایسا کہ حکایت قول نصاریٰ پر دلیل ہو ذکر نہ کرے، اگرچہ قصہ حکایت کا دعویٰ کرتا رہے، ہرگز سچا نہ ٹھہرائیں گے اور عورت نکاح سے نکل جانے کا حکم دیں گے۔“

علامہ بدر الدین رشید حنفی رسالۃ الفاظِ مُکَفِّرۃ میں فتاویٰ صغریٰ وغیرہا سے ناقل؛
لو قالت للقاضی سمعت نوحی یقول
المسیح ابن الله۔۔۔ فقال انما قلت
حکایۃ عمن یقولہ، فانه اقر انہ
لہیتکلم الا بہذہ الکلمۃ بانئ
امراتہ ۛ
اگر کسی عورت نے قاضی کے پاس آکر کہا کہ میں نے
اپنے شوہر کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ ”مسیح اللہ
کا بیٹا ہے“ اس پر شوہر نے کہا کہ میں نے یہ
کلمات اس شخص کی طرف سے نقل کرتے ہوئے
کہے جو اس کا قائل ہے اور شوہر نے اقرار کیا
کہ اس نے یہی کلمات کہے ہیں تو اس کی عورت بائنا ہو جائے گی۔ (ت)
اُسی میں ہے:

قال محمد ان شہد الشہود انہم
سمعوه یقول المسيح ابن الله، و
امام محمد علیہ الرحمہ نے فرمایا اگر گواہ گواہی دیں کہ
انہوں نے شوہر کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ

لَمْ يَقُلْ غَيْرَ ذَلِكَ، يَفْتَرِقُ الْقَاضِي بَيْنَهُمَا
وَلَا يَصَدِّقُهُ لَيْ

اور اس کی بیوی کے درمیان تفریق کر دے گا اور شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا۔ (ت)

سبحان اللہ! جب اس مسئلہ میں۔ جہاں قرین قیاس کہ اس نے لفظ حکایت کہا ہو اور
اور زن و شہود نے نہ سنا۔ حکم بینونت دیتے ہیں تو آدمی کفر صریح سے کتاب کو گزہ کر کے اور اسے
وہذا التحقیق کے زیور پہنا کے کیونکر سبیل نجات پاسکتا ہے! ونسأل اللہ العافیۃ (ہم
اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

سیدنا امام اجل، عالم المدینہ مالک بن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک شخص کی نسبت سوال ہوا کہ
اسی نے قرآن عظیم کو مخلوق کہا۔ فرمایا، کافر ہے، قتل کر دو۔ اس نے عرض کی: میں نے تو اوروں کا قول ذکر
کیا ہے۔ فرمایا: ہم نے تو تجھ سے سنا ہے۔

اعلام بقواطع الاسلام میں ہے:

سأل رجل مالكا عن يقول القرآن مخلوق،
فقال مالك: كافر، اقتلوه۔ فقال: انما
حكيته عن غيري۔ فقال مالك: انما
سمعناه منك۔

ایک شخص نے امام مالک سے اُس شخص کے بارے
میں سوال کیا جو کہتا ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔ آپ
نے فرمایا: وہ کافر ہے اس کو قتل کر دو۔ اس
شخص نے کہا: میں نے تو دوسروں کی بات نقل
کی ہے۔ تو آپ نے فرمایا: ہم نے تو تجھ ہی سے
یہ سنا ہے۔ (ت)

بلکہ علمائے دین تصریح فرماتے ہیں کہ ایسی باتیں بہ تصریح حکایت بیان کرنا بھی حرام و ناروا، اور
حکایت کنندہ مستحق سزا، جب تک غرض محمود و مہم عند الشرع۔ مثلاً تحذیر خلق و اظہار حق و ابطال باطل
— یا دار الحکم میں دعویٰ و شہادت پر غرض قتل و عقوبت قائل و غیر ہا ضرورات دینیہ پر مبنی و مشتمل، اور
علانیہ اظہار بیزاری و کراہت و تبری سے معزوں و متصل نہ ہو۔

امام علامہ قاضی عیاض مالکی قدس سرہ شفا شریعت اور علامہ شہاب الدین احمد خفاجی حنفی

۱۔ منہج الروض الاذہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحاً و کنایۃ مصطفیٰ البابی مصر ص ۱۹۴

۲۔ اعلام بقواطع الاسلام الفصل الثالث مکتبۃ المحقیقۃ استنبول ترکی ص ۳۸۵

رحمۃ اللہ تعالیٰ اس کی شرح نسیم الریاض میں فرماتے ہیں :

۹ اما ذکرہا علی غیر ہذا (الوجه من الترد والإبطال ونحوہ متما متر) علی وجہ الحکایات والنحو فی قیل وقال وما لا یعنی فکل ہذا (المحکی) ممنوع (غیر جائز شرعاً) وبعضہ اشد فی المنع والعقوبة من بعض - فما کان من قائلہ الحاکي لہ (عن غیرہ) علی غیر قصد و معرفۃ بمقدار ما حکاہ ، ولم یکن عادۃ (حکایتہ وانما وقع منہ نادراً) ولم یکن الکلام (الذی حکاہ) من البشاعة حیث ہو، ولم یظهر علی حاکيہ استحسانہ واستصوابہ شجر (وویخ) ونہی عن العود الیہ - وان قوم ببعض الادب فہو مستوجب لہ - وان کان لفظہ من البشاعة حیث ہو، کان الادب اشد اھ ملخصاً -

ان کلمات کفریہ کو رد و ابطال وغیرہ وجوہ مذکورہ کے علاوہ بطور حکایت نقل کرنا یا لا یعنی قیل وقال کے طور پر ذکر کرنا سب ممنوع اور شرعاً ناجائز ہے، اور ممانعت و عقوبت میں بعض کلمات بعض سے شدید تر ہیں۔ چنانچہ جو کچھ ناقل نے بلا قصد تحقیر حکایت کیا جبکہ وہ اس کی شاعت کی حد سے بے خبر ہے اور وہ ایسا کلام نقل کرنے کا عادی بھی نہیں بلکہ محض نادرا اس سے ایسے کلام کا صدور ہوا، اور وہ کلام بھی حد درجے کا قابل اعتراض نہیں اور یہ بھی ظاہر نہیں ہوا کہ ناقل نے اس کلام کو مستحسن و پسندیدہ سمجھا ہے تو اس کو زبردستی منع کی جائے گی اور ایسے کلام کے اعادہ سے منع کیا جائے گا۔ اگر اس کو کچھ سزا دی جائے تو وہ اس کا مستحق ہے۔ اور اگر اس کے الفاظ زیادہ قابل اعتراض ہیں تو ناقل کو سزا بھی زیادہ سخت دی جائے اھ ملخصاً (ت)

اقول اور کیونکہ حرام نہ کہیں گے حالانکہ علماء تصریح فرماتے ہیں کہ حدیث موضوع کی روایت بے ذکر رد و انکار ناجائز ہے۔ وھذا ما أخذ بہ علی الحافظین المعاصرين ابی نعیم وابن منذر (اور اسی وجہ سے دو محصر حافظوں ابو نعیم اور ابن منذر کا مواخذہ کیا گیا۔ ت) اور یہاں مجرّد بیان سند سے برائت عہد نہیں۔ صرح بہ الشمس الذہبی وغیرہ من ائمة الشان (امام شمس الذہبی اور دیگر عظیم الشان ائمہ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ ت) - توجب وہاں یہ حکم ہے باآں کہ صدق!

۱۰ الشفاء بتعريف حقوق المصطفیٰ فصل الوجه السادس المطبعة الشرکة الصحافیہ ۲/ ۳۶-۳۵ نسیم الریاض فی شرح شفا القاضی عیاض .. مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ہند ۴/ ۲۲ تا ۲۴

احادیث موضوعہ کے مضمون حق و نافع ہوتے ہیں، تو ان اختلافات ملعونہ کی مجرد حکایت کیونکر حلال ہوگی جو صریح مخالف اسلام و مہلک بائبل و مضر عظیم و ستم قاتل ہیں۔ نَسَّالُ اللّٰہُ الْعَافِیَّةَ (ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت کا سوال کرتے ہیں۔ ت)

بلکہ بہت ائمہ نا صحیحین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین تو بروجر رد و ابطال بھی ایسی بلکہ ان کے بدرجہا کم خرافات کی اشاعت پسند نہیں کرتے۔ اور ایک یہ وجہ بھی ہے جس کے سبب کلام متاخرین پر ہزاراں ہزار طعن و انتکار فرماتے ہیں، کہا فَصَّلَ بَعْضُهُ الْفَاضِلُ عَلٰی الْقَارِیْ فِی شَرْحِ الْفَقْہِ الْاَکْبَرِ (جیسا کہ اس میں سے بعض کی تفصیل امام فاضل ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں کی ہے۔ ت) حتیٰ کہ سیدنا امام ہمام عماد السنہ احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سیدنا عارف باللہ امام الصوفیہ عارف محاسبی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس وجہ پر ملاقات ترک کر دی اور فرمایا:

و یحک ، الست تحکی بدعتہم اولاً ثم
ثمّ علیہم، الست تحمل الناس
بتصنیفک علی مطالعة البدعة، والتفکر
فی الشبهة ، فیدعوہم ذلک الح
الرأي والبحث والفتنة یل
تجھ پراسوس، کیا تو پہلے اُن کی بدعات کو نقل
نہیں کرتا پھر اُن کا رد کرتا ہے، کیا تو اپنی تصنیف
کے ذریعے لوگوں کو بدعت کے مطالعہ اور شبہات
میں غور کرنے پر بر انگیزتہ نہیں کرتا ہے؟ چنانچہ
یہ بات ان کو رائے، بحث اور فتنہ کی طرف
دعوت دیتی ہے۔ (ت)

اگرچہ ہے یوں کہ رد اہل بدعت وقت حاجت اہم فرائض سے ہے۔ اور خود امام احمد
رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے رد جہمیہ میں کتاب تصنیف فرمائی۔ و فی حدیث عند الخطیب وغیرہ
انہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم قال (خطیب وغیرہ کے نزدیک ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا:۔ ت)

اذا ظهرت الفتن او قال البدع
وسب اصحابی فليظهر العالم
جب فتنے ظاہر ہوں یا فرمایا جب بدعتیں ظاہر ہوں
اور میرے اصحاب کو سب و شتم کیا جائے تو

عہ اقول فانظر الى قوله "ظَهَرَتْ" يظهر لك الماخذ ان - واللہ تعالیٰ اعلم ۱۲ منہ (قدس سرہ)

علمہ ، فمن لم يفعل ذلك فعليه لعنة الله
والملئكة والناس اجمعين ، لا يقبل الله
منه صرفاً ولا عدلاً۔^{۱۳۱}
اہل علم کو اپنا علم ظاہر کرنا چاہئے۔ جس نے ایسا نہ کیا
اس پر اللہ تعالیٰ، تمام فرشتوں اور تمام لوگوں کی
لعنت ہو۔ اللہ تعالیٰ اس کے فرض و نفل کو
قبول نہیں کرے گا۔ (ت)

بالجملہ اس میں شک نہیں کہ زید کی دونوں عبارتیں صریح کلمہ کفر — اور انہیں یوں داخل کتب
کرنے میں کوئی عذر قابل قبول نہیں، واللہ المستعان (اور اللہ تعالیٰ ہی سے مدد طلب کی جاتی ہے۔ ت)

قول دوم وسوم وچہارم

کا بھی بعینہ یہی حال کہ ان میں ہیولی و صورت جسمہ و صورت نوعیہ و عقول عشرہ و بعض نفوس کو قدیم زمانی
مانا۔ اور یہ سب کفر ہیں۔

ائمہ دین فرماتے ہیں، جو کسی غیر خدا کو ازلی کہے یا جماع مسلمین کا فر ہے۔ شفا و نسیم میں فرمایا:
من اعترف بالهية الله تعالى و وحدانيته
لكنه اعتقد قدیمًا غیرہ (ای غیر
ذاتہ و صفاتہ، اشارۃ الی ما ذهب
الیہ الفلاسفة من قدیم العالم و
العقول) او صانعاً للعالم سواہ (کالفلاسفة
الذین یقولون ان الواحد لا یصدر
عنه الا واحد) فذلك کلمہ کفر
(و معتقدہ کافر یا جماع المسلمین،

جس نے اللہ تعالیٰ کی الوہیت و وحدانیت کا اقرار
کیا لیکن اللہ تعالیٰ کے غیر کے قدیم ہونے کا اعتقاد
رکھا) یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے علاوہ،
یہ فلاسفہ کے مذہب یعنی عالم و عقول کے قدیم
ہونے کی طرف اشارہ ہے) یا اللہ تعالیٰ کے
سوا کسی کو صانع عالم مانا (جیسے فلاسفہ جو کہ
کہتے ہیں واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد)
تو یہ سب کفر ہے (اور اس کے معتقد کے کافر

عند اقول توضیح لا توجیہ۔ فان صفاته
سبحانه وتعالى ليست عندنا غیرہ کما
ہی لیست عینہ ۱۲ منہ۔
میں کہتا ہوں یہ توجیہ نہیں بلکہ توضیح ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و
تعالیٰ کی صفات ہمارے نزدیک اس کا غیر نہیں ہے
جیسا کہ اس کا عین بھی نہیں ۱۲ منہ (ت)

كاللهين من الفلاسفة والطباطئين^۱ ملخصاً

اور فرمایا،

نقطع بكفر من قال بقدم العالم او بقائه او شك في ذلك على مذهب بعض الفلاسفة (ومنهم من ذهب

ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے جیسے فلاسفر کا فرقہ الہیہ اور فرقہ طباطین^۱، تلخیص (ت)

ہم اس شخص کے کفر کا قطعی حکم لگاتے ہیں جو عالم کے قدیم و باقی ہونے کا قائل ہے یا اُسے اس میں شک ہے بعض فلاسفہ کے مذہب پر (اور ان

عہ اقول او تكون البعضية راجعة الى الشك فهي اشارة الى ما حكى عن جالينوس انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته اكتب عني اتي ما علمت ان الدالة قدیم او محدث ، وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره - قد طعن فيه اقرانه بذلك حيث اراد من سلطات زمانه تلقيبه بالفيلسوف - ذكره في شرح المواقف اقول ان كان الطعن للتردد الاخير، فهو بذلك حري وجد يربو والافمن العجب ان معتقد القدم ليس في فلسفيا دون الشاك مع انت جهل ذلك مركب و جهل جالينوس بسيط -

میں کہتا ہوں یا بعضیت شک کی طرف راجع ہوگی، یہ اشارہ اس حکایت کی طرف ہے جو جالینوس کے بارے میں منقول ہے کہ اس نے اپنے مرض الموت میں اپنے کسی شاگرد کو کہا میری طرف سے یہ لکھ لو کہ میں نہیں جانتا عالم قدیم ہے یا حادث۔ اور یہ کہ نفس ناطقہ ہی مزاج ہے یا اس کا غیر۔ یہی وجہ ہے کہ جب بادشاہ وقت نے جالینوس کو فیلسوف کا لقب دینے کا ارادہ کیا تو اس کے معاصرین نے اس پر طعن کیا۔ یہ شرح مواقف میں مذکور ہے۔ میں کہتا ہوں اگر یہ طعن آخری تردید کی وجہ سے ہے تو وہ اس کے لائق و مناسب ہے۔ ورنہ تعجب خیز بات ہے کہ عالم کے قدیم ہونے کا اعتقاد رکھنے والا تو فلسفی کہلائے اور شک کرنے والا نہ کہلائے باوجودیکہ قدم کے معتقد کا (باقی بر صفحہ آئندہ)

۱۔ الشفار بتعريف حقوق المصطفیٰ فصل في بيان ما هو من المقالات كفر الم الطبعة الشركة الصحافية ۲/۲۶۸
نسیم الریاض فی شرح شفار القاضی عیاض " " " " " مرکز اہلسنت برکات رضا گجرات ۴/۵۵
۲۔ شرح المواقف القسم الخامس المرصد الثاني منشورات الشریف الرضی ۴/۲۲۲

میں سے بعض اس کے غیر کی طرف گئے ہیں۔ اہل شرع نے اس قول کی وجہ سے ان کی تکفیر کی ہے کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ، اس کے رسولوں اور اس کی کتابوں کو جھٹلانا لازم آتا ہے) یہاں تک کہ فرمایا ان کے کفر میں قطعی، اجماعی اور سمعی طور پر کوئی شک نہیں (التحفظہ) (ت)

عالم یا اس کے بعض اجزاء کے قدیم ہونے کا
اعتقاد کفر ہے جیسا کہ مشائخ نے اس کی تصریح
کی ہے۔ (ت)

کلمہ کفر کے ساتھ تکلم کا فریاد دینے والی چیزوں میں سے ہے چاہے اس کو اعتقاد کے طور پر صادر کرے یا ضد

جہل مرکب ہے اور جالیہنوس کا جہل بسیط ہے۔
جب جہل مرکب حکیم کی حکمت کے منافی نہیں تو بسیط
بدرجہ اولی اس کے منافی نہ ہو گا مگر یہ کہ یوں
کہا جائے کہ فلسفی وہ ہے جو خباثت میں انہما کو
پہنچا ہوا ہو اور ایسا جہل مرکب ہوتا ہے
۱۲ منہ (ت)

فان كان مثل الجهل لا ينافي في حكمة
الحكيم فاليسيط اولى به - الا ان يقال
ان الفلسفى هو العتاهى في الخباشة
وذلك في المركب ١٢ منه -

عنه كذا في المخطوطة، ويخالج صدرى ان العبارة "مثل ذا الجهل او أمثل الجهل" - ويصح "مثل الجهل" ايضا بجعل اللام للعهد لكن السياق يستدعى مقابلة البسيط ١٢ محمد احمد المصباحى -

٥٠٩
٢٤١ و ٢٤٨ / ٢

۱۷ اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاة الفصل الاول مكتبة الحقيقة دار الشفقة استنبول ترکی ص ۴۵

ذلك اعتقاد قديم العالم اھ ملققاً۔
استہزار کے طور پر۔ عالم کے قدیم ہونے کا اعتقاد بھی
ان ہی میں سے ہے اھ ملققاً۔ (ت)

طوالح الانوار من مطالع الانظار میں ہے،
القول بالذوات القديمة كُفْرٌ۔
شرح مواقف میں ہے،

ذوات قدیمہ کا قائل ہونا کفر ہے۔ (ت)

إثبات المتعدد من الذوات القديمة
هو الكفر اجماعاً۔

متعدد ذوات قدیمہ کو ثابت کرنا بالاجماع
کفر ہے۔ (ت)

شرح فقہ الکبریٰ میں ہے،

من يؤول النصوص الواردة في حشر الاجساد
وحدوث العالم و علم الباري بالجزئيات
فانه يكفر۔

جو شخص حشر اجساد، حدوث عالم اور اللہ تعالیٰ
کے علم جزئیات کے بارے میں وارد ہونے والی
نصوص میں تاویل کرے وہ کافر ہو جاتا ہے۔

بحر الرائق میں جمع الجوامع اور اس کی شرح سے منقول:

من خرج ببدعته من اهل القبلة كمنكري
حدوث العالم، فلا نزاع في كفرهم
إذ تكارهم بعض ما علم مجئ الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم به
ضرورة اھ مختصراً۔

جو کوئی بدعتیہ کی وجہ سے اہل قبلہ سے خارج
ہو جائیں ان کے کفر میں کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ
بعض ایسی چیزوں کے منکر ہیں جن کو لے کر رسول اللہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا تشریف لانا بالبدعت
معلوم ہے اھ مختصراً (ت)

رد المحتار میں شرح تحریر علامہ ابن الہمام سے منقول:

لا خلاف في كفر المخالف في ضروريات
الاسلام من حدوث العالم وحشر الاجساد

ضروریات اسلام کے مخالف کے کفر میں کوئی اختلاف
نہیں جیسے حدوث عالم، حشر اجساد اور (باری تعالیٰ کے)

۱۔ اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاة الفصل الاول مکتبۃ الحقیقۃ دار الشفقتہ استنبول ترکی ص ۳۵۰
۲۔ طوالح الانوار من مطالع الانظار

۳۔ شرح المواقف المرصد الثالث فی الوجوب الخ المقصد الخامس غسورات الشریف الرضی ۱۹۸/۳

۴۔ منہ الروض الاذہر شرح الفقہ الاکبر الایمان صوال تصدیق والاقرار مصطفیٰ البابی مصر ص ۸۶

۵۔ البحر الرائق کتاب الصلوٰۃ باب الامامۃ ایچ ایم سعید پبلی کراچی ۱/۳۵۰

ونفى العلم بالجزئیات، وان كان من اهل
القبلة المواظب طول عمره على الطاعات
علم جزئیات کا منکر ہونا اگرچہ وہ اہل قبلہ میں سے ہو اور
تمام عمر عبادات کی پابندی کرنے والا ہو۔ (ت)
اور اسی طرح امام ابو زکریا یحییٰ نووی نے روضہ اور فاضل سید احمد طحاوی نے حاشیہ در مختار میں نقل کیا۔
غرض تصریحیں اس کی کتب ائمہ میں بکثرت ہیں۔ ولا مطمع فی الاستقصا (اور احاطہ مقصود نہیں۔ ت)۔ حتیٰ کہ
اہل بدعت بھی اس میں مخالف نہیں۔ کہا یروشدك اليه قوله "باجماع المسلمين" (جیسا کہ اس کا قول
"اجماع مسلمین" اس کی طرف تیری راہنمائی کرتا ہے۔ ت)
امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ تعالیٰ محفل میں فرماتے ہیں،
اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل
متکلمین کا اس پر اتفاق ہے کہ قدیم کو فاعل کی

عنه اقول هكذا وقع في الكتاب - والصواب
استقاط النفي - فانه هو انكفر اجماعاً،
والضروري هو الاثبات - وكاتبه رحمه الله
تعالى لما اساد تمثيل مخالفة الضروريات
وكان اليه سبيلان: احدهما
بتعديد المخالفات، والاخرى بذكر
الضروريات فالتبست في البيان احدهما
بالاخرى - فسلك الاخرى في الاولين،
والاولى في الآخر - والامر واضح،
فليتنبه ۱۲ منه -
عنه هو لفظ يعتم جميع النظار من اهل
القبلة، المقتدرين على اثبات عقائد هم
میں کہتا ہوں کتاب میں یونہی واقع ہوا جبکہ صحیح یہ ہے
کہ لفظ "نفی" کو ساقط کیا جائے کیونکہ علم جزئیات
کی نفی ہی بالاجماع کفر ہے، اور ضروری اس علم کا
اثبات ہے گویا کہ مصنف علیہ الرحمہ نے جب ضروریات
اسلام کی مثال ذکر کرنے کا ارادہ فرمایا تو اس کے
دو طریقے تھے: پہلا یہ کہ مخالفات کو گنوائے، اور
دوسرا یہ کہ ضروریات کو ذکر کرتے تو بیان میں دونوں
ایک دوسرے سے خلط ملط ہو گئے، چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ
نے پہلی دونوں مثالوں میں دوسرے طریقے کو
جبکہ تیسری مثال میں پہلے طریقے کو اختیار کیا بمعاملہ
واضح ہے، آگاہ ہونا چاہئے ۱۲ منہ۔ (ت)
یہ لفظ اہل قبلہ میں سے تمام اہل نظر کو شامل ہے جو
اپنے عقائد کو جس کے ذریعے انھیں اللہ تعالیٰ کا
(باقی اگلے صفحہ پر)

استنادہ الی الفاعل علیہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

التي انوابها الله تعالى، بإيراد الحجاج وإدخال الشبهة - سواء كانوا مُصِيبِينَ كعشر أهل السنة والجماعة حفظهم الله تعالى أو خاطئين كمن عداهم - كما صرح به في المواقف وغيرها - فالحاصل "اتفق المسلمون" - ۱۲ منہ -

علہ اقول یعنی الفاعل المختار، اذ لفاعل موجباً - عندنا - وهذا هو الذي قالوا: انه اجمع عليه المتكلمون - اما ان القديم لا يمكن اسنادہ الى الفاعل مطلقاً حق الموجب لو كانت، فمسلكٌ خاصٌ للامام الرازي لم يوافقہ عليه كثيرون - حتى قالوا: ان القول يقدم العالم انما ساغ للفلاسفة لقولهم بالفاعل الموجب ولو لا ذلك وامنوا بالفاعل المختار - لا دَعْنُوْا بحدوث العالم عن آخره - و كذا ايجاب المسلمين حدوث كل مخلوق لقولهم بالفاعل المختار - ولو لا ذلك لقالوا بالقدم قلت المقصود نفى الاجماع على التعيين - وهو حاصل - وان كانت في الكلام كلام - والله سبحانه وتعالى اعلم ۱۲ منہ -

طرف منسوب کرنا محال ہے - (ت)

قرب حاصل ہوتا ہے ایراد دلائل وازالہ شبہات کے ساتھ ثابت کرنے کی طاقت رکھتے ہیں چاہے وہ صحیح ہوں جیسے اہلسنت کا گروہ - اللہ تعالیٰ انکی حفاظت فرمائے، یا وہ غلط ہوں جیسے اہلسنت و جماعت کے علاوہ دیگر گروہ - جیسا کہ مواقف وغیرہ میں صراحت کر دی گئی ہے - حاصل اس کا یہ ہے کہ "تمام مسلمانوں کا اس پر اتفاق ہے" ۱۲ (منہ) اقول فاعل سے مراد فاعل مختار ہے کیونکہ فاعل موجب یعنی غیر مختار نہیں ہوتا - اسی موقف کے بارے میں مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر متکلمین کا اجماع ہے - رہی یہ بات کہ قدیم کی نسبت مطلقاً فاعل کی طرف نہیں ہو سکتی چاہے فاعل موجب ہو اگر وہ موجود ہو تو یہ خاص امام رازی کا مسلک ہے اس میں اکثریت نے ان کی موافقت نہیں کی یہاں تک کہ مشائخ نے کہا فلاسفہ کا قدم عالم کا قول اسی صورت میں بزم خویش درست ہو سکتا ہے کہ وہ فاعل موجب کے قائل ہیں اگر وہ فاعل مختار کا یقین کر لیں تو تمام عالم کے حدود کا یقین کر لیں اور اسی طرح مسلمانوں کا ہر مخلوق کو حادث قرار دینا اس لئے ہے کہ وہ فاعل مختار کے قائل ہیں - اگر وہ اس کے قائل نہ ہوں تو قدم عالم کا قول کر لیں - قلت مقصد تو تعمیم پر اجماع کی نفی ہے اور وہ حاصل ہے اگرچہ کلام میں کلام ہے اللہ سبحانہ و تعالیٰ خوب جانتا ہے ۱۲ منہ (ت)

بلکہ حدوث تمام اجسام و صفات اجسام پر تمام اہل عقل کا اتفاق ہے۔ یہود و نصاریٰ تک اس میں خلاف نہیں رکھتے۔ فی شرح المواقف :

الأجسام محدثة بذواتها الجوهرية، و صفاتها العرضية وهو الحق، و به قال المليون كلهم من المسلمين و اليهود و النصاری و المجوس (ت)

اور بیشک زید کا ان مضامین کفریہ کو مقام رد و استدلال میں لانا، اور اُن پر اختیارِ مذاہب و تحقیقِ مشارب کی بنا رکھنا، صراحۃً اُن کی رضا و قبول پر دال۔ اور بالفرض نہ ہو تو بلاِ کراہ ایراد میں کیا مقال !

و تذكر كل ما قد مناهت الكلام على القول الاول، تجد هتالك ما فيه الغناء و عليه المعول۔ قول اول پر جو گفتگو ہم نے مقدم کی اس کو یاد کر لے، اس میں تو غنا پائے گا اور اُسی پر بھروسہ ہے۔ (ت)

معدن ضلالت قولِ پنجم

یہ قول متعدد ضلالتوں، متکثر جہالتوں کی طرف معجون، بلکہ معجونِ فلاسفۃ قرۃ العیون ہے۔ — زید مسکین نے تشدقِ بقری کو علقِ نفیس جان کر امتنا یہ تو کہہ دیا مگر نہ دیکھا کہ اس پر کیا کیا شناعاتِ عظیمہ ہائیکہ وارد۔ فاقول و بحول اللہ تعالیٰ اصول (چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے حملہ آور ہوتا ہوں۔ ت)

اَوَّلًا تمام انواع کا قدم لازم کہ جب طبائعِ مرسلہ میں مجرد امکانِ ذاتی ہلاکِ فیضان۔ اور امکانِ ذاتی یعنی دائرۃ قدرت میں داخل ہونا قطعاً ازلی۔ و لا لزم الانقلاب (ورنہ انقلاب لازم آئے گا۔ ت)۔ اور جانبِ مبندی تبارک و تعالیٰ میں قطعاً بخل نہیں۔ تو واجب ہوا کہ ہر نوع قدیم ہو۔

عہ مؤلف المنطق الجديد تمسك هنا بما تفوه به الباقر وهذا اللفظ لشيء اليه ۱۲ محمد احمد

اور یہ امر اصولِ باطلہ فلسفہ پر قدم بیٹولی و قدم صورتِ جسمیہ و قدم صورتِ نوعیہ، و قدم جمیع اشخاصِ منحصرہ فیہا الانواع، و قدم بعض افرادِ انواعِ باقیہ، و قدم انواعِ و اشخاصِ اعراضِ لازمہ علی التفصیل المشارِ الیہ (اس تفصیل کی بنیاد پر جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ ت) کو مستلزم، کہا لایخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت)۔ پورا پورا مذہب نامذہب فلسفہ مزخرفہ کا ثابت ہو گیا۔

فلسفی قبوع کا مطلب بمادہ و مدہ سے نکلتا تھا۔ مُتَطَلِّف تابع نے مستلزمہ للفعلیہ صاف لکھ دیا، یہاں! اُس قبوع سے کیا جائے شکایت کہ وہ حضرات تو قدیمًا و حدیثًا سُفہائے سفسطہ کے فضلہ خوار رہے ہیں۔ ومن لم یستغن بالقرآن فلا اغناہ اللہ (جو قرآن کے ذریعے استغنا حاصل نہ کرے اللہ تعالیٰ اس کو غنی نہیں کرتا۔ ت)۔ مگر اِس تابع مدعی کُشَن کا تَلَوْن و تَفْنُن قابلِ تماشا۔ نسأل اللہ الثبات علی الایمان والسنة (ہم اللہ تعالیٰ سے ایمان و سنت پر ثابت قدمی طلب کرتے ہیں۔ ت)

ثانیاً اور اشد و اعظم قباحت لازم کہ اِس تقدیر پر قدرتِ الہیہ صرف انواعِ موجودہ میں مُنْخَصَر ہوئی جاتی ہے۔ اور جو نوع نہ بنی اِس کے یہ معنی کہ حق جَلَّ و علا کو اِس پر قدرت ہی نہ تھی کہ اگر مقدور ہوتی تو ممکن ہوتی۔ اور طبیعتِ مُطلَقہ میں نفسِ امکانِ مستلزم فیضان۔ تو انتقائے لازم انتقائے ملزوم پر دلیلِ جازم۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

یہ شناعیتِ خبیثہ تو ایسی ہے کہ جس طرح اسلامیوں کے نزدیک کفر، یونہی شاید فلسفیوں کو بھی مقبول نہ ہو کہ وہ بھی تقاسیمِ کلی میں کلی معدوم الافراد کو قسیمِ متمنع الافراد کی قسم بتاتے ہیں۔ کہا صِرَحٌ بہ فی اسفارہم (جیسا کہ انکی متعدد کتابوں میں اِس کی تصریح کی گئی ہے۔ ت)

یا للعجب! اگر باقر غافل تھا "متبقر" تو عاقل تھا۔ ولكن صدق ربنا تبارک وتعالیٰ (لیکن ہمارے رب تعالیٰ نے صدق فرمایا۔ ت) :

انہا لا تعی الابصار ولكن تعی القلوب التي فی الصدور۔
آنکھیں اندھی نہیں ہوتیں بلکہ وہ دل اندھے ہوتے ہیں جو سینوں میں ہیں۔ (۲۰)

ثالثاً تابع و متبوع کا یہ قول کہ جانبِ مبدیٰ میں مُخل نہ ہونا مستلزمِ فیضان ہے " اصولِ سنت سے محض مباین۔ اہل سنت کا ایمان ہے کہ مبدیٰ تبارک و تعالیٰ جو اد، کریم، اکرم الا کو صمدین ہے جَلَّ جَلَالُہٗ وَ تَقَدَّسَ فَعالُہٗ۔ مگر بایں ہمہ کوئی شے اس پر واجب نہیں مانتے۔

عالمِ جبت تک نہ بنایا تھا وہ جب بھی جو اد تھا، اور اگر کبھی نہ بناتا تا ہم جو اد ہوتا۔ نہ اس نے بنانے سے کوئی عیب اُسے لگتا نہ کوئی نقصان اس کے کمالِ اکمل میں آتا۔ کسی شے کا ایجاد و اعدام کچھ اس پر ضرور نہیں۔

قال تعالیٰ: فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ (تمہارا رب جو چاہے کرے۔ ت) وقال تعالیٰ: یَفْعَلُ اللّٰهُ مَا یَشَاءُ وَ یَحْکُمُ مَا یُرِیدُ (اور اللہ جو چاہے کرے اور وہ حکم فرماتا ہے جو چاہے۔ ت) وقال تعالیٰ: لَا یَسْئَلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْأَلُونَ (اس سے نہیں پوچھا جاتا جو وہ کرے اور ان سب سے سوال ہوگا۔) وَ هٰذَا وَ اَضَمَّ جَلَّتْ عِنْدَ کُلِّ مَنْ نُّوِّرَ اللّٰهُ بِصِیْرَتِہٖ (اور یہ واضح اور خوب روشن ہے ہر اس شخص پر جس کی بصیرت کو اللہ تعالیٰ نے منور فرمایا۔ ت) — وَ مَنْ لَّمْ یَجْعَلِ اللّٰهُ لَہٗ نُوْرًا فَمَا لَہٗ مِنْ نُّوْرٍ (اللہ تعالیٰ فرمان ہے: جسے اللہ تعالیٰ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت)

تویہ استلزام بھی اسی فلسفہ طعنہ پر مبنی کہ قادرِ مختار تعالیٰ شانہ کو فاعلِ موجب اور ایجادِ عالم کو اُس کے کمال کا سبب جانتے ہیں۔ تعالیٰ اللہ عَمَّا یَقُولُ الظَّالِمُونَ عَلُوًّا کَبِیْرًا (اللہ تعالیٰ اس سے بہت بلند ہے جو ظالم کہتے ہیں۔ ت)

سابعاً متفلسف تابع نے شطرنج میں یغلہ اور طنبور میں ایک نغمہ اور زائد کیا کہ "اگر غیرِ اُحق صادر اور اُحق غیرِ صادر ہو تو ترجیحِ مرجوح لازم آئے گی۔"

سُبْحٰنَ اللّٰہِ اِنَّہٗ وَاٰنَہٗ کُوْنِیْ اُحَقُّ، نہ قادرِ حمید، فَعَالٌ لِّمَا یُرِیدُ پر تمہاری عقولِ سخیفہ حاکم۔ نہ ہمارے نزدیک اُس کے ارادہ کے سوا کوئی مُرَجِّح۔ اور ہو بھی تو اس پر کچھ اعتراض نہیں۔

قال تعالیٰ: اِنَّ الْحُکْمَ اِلَّا لِلّٰہِ (حکم نہیں مگر اللہ کا۔ ت)۔ وقال تعالیٰ: وَاللّٰہُ یَحْکُمُ لَامْعَنَ لِحُکْمِہٖ (اور اللہ حکم فرماتا ہے اس کا حکم دیکھنے والے والا کوئی نہیں۔ ت)

۱۔ القرآن الحکیم ۱۱ / ۱۰۴ و ۸۵ / ۱۶ ۲۔ القرآن الحکیم ۱۴ / ۲۴

۳۔ " " ۵ / ۱ ۴۔ " " ۲۱ / ۲۳

۵۔ " " ۲۴ / ۴۰ ۶۔ " " ۱۲ / ۴۰

۷۔ " " ۱۳ / ۴۱

وقال تعالى:

وَبِكَيْ يَخْلُقْ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ
سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ۝

اور تمہارا رب پیدا کرتا ہے جو چاہے اور پسند فرماتا ہے
ان کا کچھ اختیار نہیں، پاکی اور برتری ہے اللہ کو ان
کے شرک سے۔ (ت)

واضح تر کہوں۔ حاصلِ مذہب اہل سنت یہ ہے کہ تمام مقدورات اُس جناب رفیع کے حضور یکساں
ہیں۔ کوئی اپنی ذات سے کچھ استحقاق نہیں رکھتا کہ ایک کو رائج دوسرے کو مرجوح کہیں۔

علامہ سنوسی شرح جزائریہ میں فرماتے ہیں:

ان الذی اوقع المعتزلة في الضلالت، كإيجاب
الثواب وفعل الصلاح والاصلاح على الله،
اعتمادهم في عقائدِهِم على التحسين
والتقبيح العقليين، وقياسهم افعال
الله تعالى واحكامه على افعال المخلوقين
واحكامهم، من غير ان يكون في ذلك جامع
يقتضي التسوية في الاحكام، والذي
اجمع عليه اهل الحق ان افعال كلهما
مستوية بالنسبة الى تعلق قدرة الله تعالى
وارادته بهما الخ۔

جس چیز نے معتزلہ کو اللہ تعالیٰ پر ثواب اور فعل
صلاح و اصلاح کے واجب قرار دینے جیسی گمراہیوں
میں ڈالا وہ یہ ہے کہ انھوں نے اپنے عقائد میں
حسن و قبح کے عقلی ہونے پر اعتماد کیا اور اللہ تعالیٰ
کے افعال و احکام کو مخلوق کے افعال و احکام پر
قیاس کیا حالانکہ کوئی ایسا امر جامع موجود نہیں
جو احکام میں برابری کا مقتضی ہو، اور جس پر اہل حق
کا اجماع ہے وہ یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ کی
قدرت و ارادہ کے ساتھ متعلق ہونے میں تمام
افعال برابر ہیں۔ (ت)

یعنی وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے اور جو چاہتا ہے
اس کے ارادہ سے پہلے کوئی ترجیح نہیں، ترجیح
تو فقط اس کے ارادہ راجح سے ہوتی ہے۔
(باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ ای فیکدر علی کل شیء ویفعل
مایرید۔ لا ترجیح قبل امرادته وانما
الترجیح بامراده فہی موجبة

۱۔ القرآن الکریم ۶۸/۲۸

۲۔ الحدیقة الندیة شرح الطریقة المحمدیة الباب الثانی فی الامور المهمّة فی الشریعة مکتبہ نوریہ رضویہ فیصل آباد ۱۵۰/۲۵۰

وہاں صرف ترجیح اُس قدر مجیدہ و مجذوبہ کے ارادہ سے ہے۔ جس چیز کے ایجاد سے اس کا ارادہ متعلق ہو گیا اُسی نے ترجیح پالی۔ شرح طوابع میں ہے:

تخصیص بعض المقدورات بالتحصیل،
وبعضها بالتقدیم والتأخیر لا بدّ له من
مخصّص۔ لان نسبة جميع المقدورات
إلى ذاته متساوية وليس هو نفس العلم،
فانه تابع للمعلوم، ولا القداسة فانت
نسبتها إلى الجميع على وتيرة واحدة۔
فلا بدّ من صفة أخرى من شأنها
التخصيص۔ وهي الإرادة^{لہ} اھلخصاً۔

بعض مقدورات کے تحصیل اور بعض کے تقدیم و تاخیر
کے ساتھ خاص کرنے کے لئے کسی مخصّص کا ہونا ضروری
ہے کیونکہ تمام مقدورات کی نسبت اللہ تعالیٰ کی
ذات کی طرف مساوی ہے۔ اور وہ مخصّص نفسِ علم
نہیں کیونکہ وہ تو معلوم کے تابع ہوتا ہے اور نہ ہی
وہ قدرت ہے کیونکہ اس کی نسبت سب کی طرف
ایک جیسی ہے لہذا کسی اور صفت کا ہونا ضروری ہے
جس کی شان تخصیص ہے اور وہ ارادہ ہے اھ
تخصیص۔ (ت)

اور بضررِ باطل اگر یہاں کوئی مرتج ہو بھی تو اُس کا اتباع مولیٰ مقدرِ جلّ جلالہ پر ضرور نہیں۔ اُسے
اختیار ہے چاہے راجح کو کبھی نہ کرے اور مرجوح کو خلعتِ وجود عطا فرمائے۔ نہ ہمارا اس پر اعتراض نہیں
ہو سکتا۔

شرحِ مواقف میں ہے:

(بقیہ ہاشیہ صفحہ گزشتہ)

چنانچہ ارادہ موجبِ رجحان ہے نہ کہ رجحان محرکِ
ارادہ۔ اس مقام کو یوں ہی سمجھنا چاہیے، اور تحقیق
ہم نے اس کی تصدیقِ پایہ سے کے دو پیالوں او
چلنے والے کے دو راستوں میں دیکھی ہے۔ پس
اللہ سبحنہ و تعالیٰ کا ارادہ اس کے لئے
اولیٰ ہے ۱۲ منہ (ت)

الرجحان لا هو محرك الإرادة۔ هكذا
ينبغي ان يفهم هذا المقام۔ وقد رأينا
تصديق ذلك، في قعبي العطشان و
طريقي السالك، فإرادة الله سبحانه
أولى بذلك ۱۲ منہ۔

۱۴ شرح طوابع الانوار من مطالع الانظار

تو جان لے کہ اُمت کا اس پر اجماع مرکب ہو چکا ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ فعل قبیح نہیں کرتا اور نہ واجب کو ترک فرماتا ہے۔ اشاعرہ تو اس جہت سے کہتے ہیں کہ جو کچھ اس کی طرف سے ہو وہ قبیح نہیں اور اس پر کچھ واجب نہیں۔ اور معتزلہ اس جہت سے کہ جو قبیح ہے وہ اس کو ترک کرتا ہے اور جو واجب ہے وہ اُس کو کرتا ہے۔ اور بیشک ہم ماقبل میں واضح کر چکے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حاکم ہے جو چاہتا ہے علم فرماتا ہے اور جو چاہتا ہے کرتا ہے اس پر کچھ

واجب نہیں جیسا کہ اس سے کچھ واجب نہیں اور نہ ہی اس کی طرف سے کچھ قبیح ہے اھ التقاط۔ (ت)

مولیٰ ناصح محمد آفندی برکلی طریقہ محمدیہ و سیدی عارف باللہ عبد الغنی نابلسی اس کی شرح حدیقہ ندریہ

میں فرماتے ہیں :

اللہ تعالیٰ پر فعل صلاح یا اصلاح یا فساد یا افساد میں سے کچھ بھی لازم نہیں بلکہ وہ فاعل، عادل، مختار ہے۔ اور جو چاہتا ہے پیدا فرماتا ہے اور پسند فرماتا ہے اھ اختصار۔ (ت)

لا یلزم علیہ تعالیٰ شیء من فعل صلاح او اصلاح ، او فساد او افساد بل هو الفاعل العدل المختار ، و یخلق اللہ ما یشاء و یختار اھ مختصراً۔

شرح عقائد نسفی میں ہے :

کاش میرا علم حاضر ہو۔ اللہ تعالیٰ پر کسی شئی کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے اس لئے کہ یہاں یہ معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تارک ذم و عقاب کا مستحق ہے اور وہ ظاہر ہے۔ اور نہ ہی یہ معنی ہو سکتا ہے کہ اُس واجب کا صدور اللہ تعالیٰ

لیت شعری ما معنی وجوب الشئی علی اللہ تعالیٰ ، اذ لیس معناه استحقاق تارک الذم والعقاب ، وهو ظاہر ، ولا لزوم صدورہ عنہ تعالیٰ بحیث لا یتکون من التروک بناءً علی استلزامہ

مُحَالًا مِنْ سَفَهٍ أَوْ جَهْلٍ أَوْ عِبَثٍ أَوْ بَخْلٍ أَوْ
نَحْرُ ذَٰلِكَ - لِأَنَّهُ مَرْفُضٌ لِقَاعِدَةِ الْاِخْتِيَارِ
وَمُيْلٌ إِلَى الْفَلَسَفَةِ الظَّاهِرَةِ الْعَوَارِثِ
آئے گی۔ یہ معنی اس لئے نہیں ہو سکتا کہ اس سے مختار ہونے کے قاعدے کا ٹوٹ جانا اور اس سے
فلسفہ کی طرف میلان لازم آتا ہے جس کا عیب ظاہر ہے۔ (ت)

دیکھو اس عبارت میں اس فلسفی کے الزام بخل کا بھی رد ہے۔ وَلِلَّهِ الْحُجَّةُ السَّامِيَّةُ (اور
اللہ تعالیٰ ہی کی حجت بلند ہے۔ ت)۔ اور یہ سب مطالب کہ علماء نے افادہ فرمائے فَرَدَا اُنْ اَيَاتِ كَرِيْمٍ
سے کہ فقیر نے تلاوت کیں، ثابت۔ اور اگر کچھ نہ ہوتا سوا آیہ کَرِيْمٍ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ (بے شک
اللہ سب کچھ کر سکتا ہے۔ ت) کے، تو بس تھی، کہ مرجوح بھی ایک شے ہے اور ہر شے مقدور۔ اور معنی
قدرت نہیں مگر صحت فعل و ترک، یعنی کرے یا نہ کرے دونوں یکساں، اور کسی تقدیر پر کچھ حرج و نقصان نہیں۔
طوالح میں ہے،

الْقَادِرُ هُوَ الَّذِي يَصِيحُّ مِنْهُ اَنْ يَفْعَلَ
الْمَقْدُوْرُ اَنْ لَا يَفْعَلَ اَهـ
قادر وہ ہے جس سے مقدور کو کرنا اور نہ کرنا دونوں
صحیح ہوں اھ۔ (ت)

پھر ترجیح مرجوح کا الزام کیسا!۔ اور قادر مختار پر یہ تَقْوُ كَاتُ كَسْ شَرْعِيَّتِ مِيں روا!
ثُمَّ اَقُوْلُ بَعْدَ اسْرَاقَةِ اخْصَرِ (پھر میں مختصر عبارت کے ساتھ کہتا ہوں۔ ت) ہم پوچھتے ہیں
قَوْلِ زَيْدٍ "لِزِمَ تَرْجِيْحُ الْمَرْجُوْحِ" (مرجوح کو ترجیح دینا لازم آیا۔ ت) سے کیا مقصود؟۔ آیا استحالة
ذاتیه؟۔ تو یقین البطلان کہ وہ ہماری قدرت فانیہ زائلہ، قاصرہ باطلہ کے تحت میں داخل۔ نہ کہ قدرت
باقیہ تامہ، کاملہ دائمہ۔ یا یہ کہ خدا کو عیب لگے گا؟۔ تو یہ وہی اس غنی حمید کو بندوں پر قیاس کرنا،
اور صد ہا نصوص قرآنیہ سے منہ پھیرنا ہے۔

ہمارے فعل بھلے بُرے سب طرح کے ہیں اور وہ جو کچھ کرے سب اچھا۔ وہی کام ہم کریں ہم پر اعتراض
ہو۔ وہ کرے اس پر اصلاً اعتراض نہیں۔ یقین نہ آئے تو کافر کی حمایت میں کسی مسلمان کو قتل کر دیکھو۔

اور اُس نے بار بار کفار کو مسلمین پر غلبہ دیا۔

واللہ! یہ وہ جگہ ہے کہ مومن کا دل اپنے مولیٰ کی محبت سے چھلکے، العظمتُ للہ (عظمت اللہ کے لئے ہے۔) جمیل کی ہر بات جمیل۔ (ہیہات ہیہات، بلاشبہ) میلے کپڑے کہ بد صورت پر سخت بد نما ہوں کسی حسین کو پہننے دیجئے، دیکھئے کتنی بہار دیتے ہیں، واللہ المثل الاعلیٰ (اور اللہ ہی کے لئے ہے سب سے برتر شانیت) عیاذ باللہ (اللہ کی پناہ۔ ت) اگر وہ اپنے بندہ مسلمان کو دوزخ میں ڈالے (اور اُسی کے وجہِ کرم کی پناہ)۔ اُس وقت اُس مومن سے پوچھیے تیرے رب نے یہ کام کیسا کیا؟ — واللہ! یہی کہے گا کہ بہت اچھا، نہایت خوب، کمال بجا، ولكن عافیتک اوسع لی (لیکن تیری عافیت میرے لئے زیادہ وسعت والی ہے۔)

بالجملہ زید کا یہ قول انواع انواع ضلالت و جہالات کا مجمع — اور صریح فلسفہ و اعتزال اُس کا منبع — نسأل اللہ العافیۃ، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم (ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتے ہیں، اور گناہ سے بچنے کی طاقت اور نیکی کرنے کی قوت نہیں مگر اللہ عزت والے حکمت والے کی توفیق سے۔ ت)۔

قول ششم

میں کہ بقول عشرہ کا تمام نقائص و قبائح سے مقدس و مُنَزَّہ، اور اُن کے علم کا تام و محیط باحاطہ تامہ ہونا نقل کیا۔ یہاں تک کہ کوئی ذرہ ذرات عالم سے اُن پر محض رہنا ممکن نہیں — یہ خاص صفت حضرت عالم الغیب والشہادہ کی ہے جَلَّ وَ عَلَا۔
قال تعالیٰ

وما یُعْزَبُ عن ربک من مثقال ذرۃ فی الارض ولا فی السماء۔
اور نہ آسمان میں۔

اور اس کا غیر خدا کے لئے ثابت کرنا قطعاً کفر العزۃ للہ (عزت اللہ کے لئے ہے۔ ت) اس عدمِ امکان کو مسلمان غور کرے کہ کیسا کفر و اشکاف، اور کتنے صریح نصوص قرآنیہ کا خلاف ہے۔
قال تعالیٰ : وما یعلم جنود ربک الا ھو۔ کوئی نہیں جانتا تیرے رب کے لشکروں کو

اس کے سوا۔

10

وقال تعالى: اليه يرد علم الساعة. اسی کی طرف پھیرا جاتا ہے علم قیامت کا۔

وقال تعالى: و يقولون متى هذا الوعد ان كنتم صدقین ہ قل انما العلم عند الله وانما انا نذیر مبین یہ کافر کہتے ہیں یہ قیامت کا وعدہ کب ہے اگر تم سچے ہو۔ تو فرما اس کا علم تو خدا ہی کو ہے، اور میں تو یہی ڈر سنانے والا ہوں صاف صاف۔

وقال تعالى: لا يحيطون بشئ من علمه الا بما شاء۔ نہیں گھیرتے اُس کے علم سے کچھ، مگر جتنا وہ چاہے۔

وقال تعالى حكايه عن ملكيه: سُبْحَنكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا انك انت العليم الحكيم پاکی سے تجھے ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تُو نے ہمیں سکھایا۔ بیشک تو ہی ہے دانا، حکمت والا۔

سبحن الله! متفلسفہ کہتے ہیں کہ ”عقولِ عشرہ“ ملئکہ سے عبارت ہے۔ اگرچہ یہ بات محض غلط، کہ جو امور وہ بے عقول ان دس عقول کے لئے ثابت کرتے ہیں، صفاتِ ملئکہ سے اصلاً علاقہ نہیں رکھتے۔ ولا اکذب معن کذبہ القرآن (اس سے بڑھ کر کوئی جھوٹا نہیں جس کو قرآن نے جھوٹا قرار دیا۔ ت) بلکہ یہ صرف اُن سُفہاء کے ادیان تراشیدہ ہیں جن کی اصل نام کو نہیں۔

ان ہی الاَسْمَاءِ سَمِيتُمُوها انتم و اباؤکم وہ تو نہیں مگر کچھ نام کہ تم نے اور تمہارے باپ دادا نے رکھ لئے ہیں۔ الله نے ان کی کوئی سند نہیں اتاری۔ (ت)

تاہم اگر مان لیں، اور یوں سمجھیں کہ مشرکینِ عرب نے شانِ املاک (فرشتے) میں غلو کے ساتھ تفریط بھی کی کہ انہیں عورتیں ٹھہرایا۔ کفارِ یونان نے وہ افراطِ خالص بنایا کہ اوصافِ خلق سے متعالی بتایا۔ تو اب اس آیتِ کریمہ سے اُن عقول کی حالتِ ادراک کیجئے۔

کس طرح ان احمقوں کو جھٹلاتے، اور اپنے مالک کے حضور اپنے عجز و بے علمی کا اقرار لاتے، اور پاکی و قدوسی اُس کے وجہِ کریم کے لئے خاص ٹھہراتے ہیں۔ صدق الله تعالیٰ،

۲۶ و ۲۵/۶۷ القرآن الکریم

۳۷ ۳۲/۲ ” ”

۴۱/۴۷ القرآن الکریم

۲۵۵/۲ ” ”

۲۳/۵۳ ” ”

$$\frac{10}{10}$$

من ادعى علم الغيب في قضية او قضایا لا یكفر
ومن ادعى علمه فی سائر القضا یا
كفره

جس نے ایک قضیہ یا چند قضایا میں علم غیب کا
دعویٰ کیا وہ کافر نہ ہوگا۔ اور جس نے تمام قضایا
میں اپنے علم کا دعویٰ کیا وہ کافر ہو جائیگا۔ (ت)

اور اسی میں علمائے حنفیہ سے کفر مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ کی فصل میں منقول :
او وصف مُحَمَّدًا بصفاتہ او اس بات پر اجماع۔
یا کسی حادث کو اللہ تعالیٰ کی صفات یا اس کے اسماء
کے ساتھ متصف کیا اجماع (ت)

غرض حکم مسئلہ واضح ہے۔ صرف اتنی نظر اس قدر کہ یہاں زید نے لفظ عَنْدَہُمْ لکھ دیا کہ صراحۃً حکایت پر وال۔

اقول مگر قطع نظر اس سے کہ جملہ لایمکن ات لا یعلم العقل الاول مثلاً الخ (یہ ناممکن ہے کہ مثلاً عقل اول کو علم نہ ہوا الخ۔ ت) کہ خود کفر جلی ہے، داخل حکایت نہیں، بلکہ تنزیہ تام پر تفریع ہے کما یشہد بہ سَوَقُ البیان (جیسا کہ سیاق بیان اس پر شاہد ہے۔ ت)۔ عجب کرتا ہوں کہ یہ اُسے مفید ہوا۔ اُس نے مجردات کا جزئیاتِ مادیہ کو بروجر جزئی جہاننا اپنا مذہبِ محقق بتایا، اور اسکی حقانیت پر اس قول کو دلیل ٹھہرایا، تو وہ یہاں محض محلِ نقل و حکایت میں نہیں، بلکہ مقامِ تمسک و استناد میں ہے۔ وہ بھی مُجَبِّیاً و مُنْقَضِراً، نہ سائلًا و صائلًا۔ تو یہ صاف اُمارتِ رضا و قبول ہے کما لا یخفی علی کلِّ عاقل، فضلاً عن فاضل (جیسا کہ ہر عاقل پر پوشیدہ نہیں چہ جائیکہ فاضل پر پوشیدہ ہو۔ ت)۔ علاوہ بریں ہم ثابت کر آئے کہ ایسے اقوال کا بہ تصریح حکایت بیان کرنا بھی حلال نہیں جب تک معترون بہ رد و انکار نہ ہو۔

وَبَعْدَ اللَّيْلِ وَاللَّيْلِ، اِس قول کی شاعَتْ وِبَشَاعَتْ میں شک نہیں، تَدَابُّرٌ تَدْرِ (غور کر)

سورة القرآن الكريم ٨٢/١٩

۲۷ اعلام بقواطع الاسلام مع سبل النجاة الفصل الاول مكتبة الحقيقة دار الشفقت ترکی ص ۳۵۹

PLP " " " " " " " " " " " " " Pr

تو سمجھ لے گا۔ ت۔

قول، مفہم

میں اس کفرِ بواح کو خوب چمکایا اور رفے ریا سے پردہ حیا اٹھا کر حتیٰ مبین و قولِ محققین بٹھرایا۔ صاف لکھا کہ :

عدمِ زمانی حقیقتِ عدم نہیں جس نے کسی وقت میں خلعتِ وجود پایا یا پاسے گا، وہ نہ معدوم تھا، نہ معدوم ہو۔ بلکہ یہ فقط پردہ و حجاب ہیں۔ پہلے نہ تھا، یعنی پوشیدہ تھا۔ اور اب نہ رہا، یعنی چھپ گیا۔ ورنہ حقیقتِ وہ واقع و نفس الامر میں وجود سے مُنفک نہیں۔
إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (بے شک ہم آپ کے مال ہیں اور ہم کو اسی طرف پھرنا ہے۔ ت۔)

اس قولِ شنیع پر جو شاعاتِ شدیدہ لازم، حدِ عدت سے خارج۔ وَلٰكِنْ مَّا لَيْدُكَ كَلَهُ لَا يُتْرَكُ كَلَهُ (لیکن جو چیز مکمل طور پر پائی نہ جاسکتی ہو وہ مکمل طور پر چھوڑی نہ جائیگی۔ ت) فاقول وبالله التوفیق (تو میں کہتا ہوں، اور اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے توفیق ہے۔ ت)؛
اَوَّلًا نصوصِ صریحہ قرآنیہ کا خلاف، اللہ تبارک و تعالیٰ فرماتا ہے :

اَوَّلَیْذِکَ الْاِنْسَانُ اَنَا خَلَقْتُهُ مِنْ قَبْلِ کَیَا اَدَمِ یَا دُنَیْسَ کَرْتَا کَہِمَ نَے اُسے بنایا اس سے وَلَمَیْکَ شَیْئًا لَہِ پہلے اور وہ کچھ نہ تھا۔

زَیْدٌ مُتَفَلِّسٌ کہتا ہے : تھا کیوں نہیں؟ البتہ پوشیدہ تھا۔ حق جَلَّ وَ عَلَا فرماتا ہے :
وَ اِنَّہٗ اَہْلَکَ عَادًا اَوَّلٰی ۝ وَ ثَمُوْدَ فَمَا اَبْقٰی ۙ اللہ نے ہلاک کر دیا اگلی قوم عاد کو اور ثمود کو، سو ان میں کوئی باقی نہ رکھا۔

زَیْدٌ مُتَفَلِّسٌ کہتا ہے : باقی کیسے نہیں؟ واقع و نفس الامر میں رُوحیں بدن سے متعلق ہیں، ہاں نگاہوں سے چھپ گئے۔

رب تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے :

کل من علیہا فان وہ یبقی وجہ سربلث جتنے زمین پر ہیں سب فنا ہونے والے ہیں اور باقی رہے گا ذوالجلال والاکرام علیہ

تیرے رب کا وجہ کریم عظمت و تکریم والا۔

زید متفلسف کہتا ہے : باقی تو سبھی رہیں گے مگر۔ اور پردہ میں ، اور تو ظاہر۔

اسی طرح صد آیات و احادیث میں جن سے زہار زید کو جواب ممکن نہیں۔ مگر یہ کہ جہاں جہاں قرآن حدیث میں خلق و ایجاد و ابداع و تکوین واقع ہوئے ہیں انہیں بمعنی ظہور ، اور امانت و اہلاک و اِفناء و اِعدام کو بمعنی تغیب۔ اور عدم و فنا و موت و ہلاک کو بمعنی غیث و بقاء (کلمے)

اور پُر ظاہر کہ یہ تاویل نہیں ، تبدیل ہے ، کہ ہرگز لغت و عرف کچھ اس کے مُساعد نہیں —
اشقیائے فلاسفہ قرآن عظیم میں یوں ہی تحریف معنوی کرتے ہیں۔ جنت کیا ہے ؛ لذت نفسانی —
نار کیا ہے ؛ اَلْمِ رُوحانی — تَطْلَعُ عَلٰی الْاَفْئِدَةِ (وہ آگ جو دلوں پر چڑھ جائے گی۔ ت) دیکھا فی عہدِ
مصدقؑ (لجے لجے ستونوں میں اُن پر بند کردی جائے گی۔ ت) سے کام نہیں۔ یَعِیَا ذَا الْاِلَهِ (اللہ تعالیٰ
کی پناہ۔ ت)۔

وہ دن قریب آتا ہے کہ : یَدْعُونَ اِلٰی نَارِ جَهَنَّمَ دَعَاً (جس دن جہنم کی طرف دھکا دے کر دھکیلے
جائیں گے۔ ت) جہنم میں دھکا دے کر پُوچھا جائے گا : اَفَسَحَرُّ هٰذَا اَمْ اَنْتُمْ لَا تَبْصُرُوْنَ کیونکہ یہ جادو
ہے یا تمہیں سُوجھتا نہیں ؛۔ اُس وقت اِن تاویلوں کا مزہ آئے گا۔ فَاَنْتَظِرُوا اِنِّیْ مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظَرِ
(تو راستہ دیکھو میں بھی تمہارے ساتھ دیکھتا ہوں۔ ت)۔

اور ایک انہیں پر کیا ہے ، دنیا بھر کے بدعتی نصوص شرع کے ساتھ یوں ہی کھیلے ہیں۔ خود
اصل بدعت و منشاء ضلالت اسی قسم کی تاویلیں ہیں۔ معترکہ کہتے ہیں :
وَالْوِزْنُ یَوْمَئِذٍ الْحَقُّ تَوَلَّی اَسْ وَنِ حَقِّ ہے۔ یعنی جانچ ہوگی ، میزان کچھ نہیں۔

عہ سقط من نسختنا المخطوطة ولا بد منه اذ من نحوه ۱۲ محمد احمد

۱۵ القرآن الکریم	۲۷/۵۵	۱۵ القرآن الکریم	۴/۱۰۴
۱۶	۹/۱۰۴	۱۶	۱۳/۵۲
۱۷	۱۵/۵۲	۱۷	۱۰۲/۱۰ و ۲۰/۱۰ و ۴/۴
۱۸	۸/۴	۱۸	

وجوه یومئذ ناصرة ۵ الی ربہا ناصرة ۱
کچھ منہ اس دن تروتازہ ہوں گے اپنے رب کی
طرف دیکھتے۔

یعنی اُس کی رحمت کی اُمید رکھتے رُویت الہی ہوئے، الی غیر ذلک من البہالات الکثیفة والضلالت
الخییفة (اس کے علاوہ بھاری جہالتوں اور ذلیل گمراہیوں سے۔ ت۔)

پھر کیا یہ تاویلیں اُن کے کام آئیں اور انھیں بدعتی ہونے سے بچالیا؟ — تاہم وزن سے جانچ
اور منہ دیکھنے سے امیدواری مراد ہونا اتنا بعید نہیں جس قدر بے لگاؤ تحریفیں اس متفلسف کو کرنی پڑیں گی۔
کہا لا یخفی۔ واللہ الہادی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ اور اللہ ہی ہادی ہے۔ ت۔)

شفا شریف میں باطنیہ وغیرہم غَلَاقَہ کو ذکر کر کے فرماتے ہیں:

نرعموا ان ظواہر الشریع لیس منها شیء
علی مقتضی و مفہوم خطا بہا۔ وانما
خاطبوا بہا الخلق علی جهة المصلحة
لہم اذ لم یکنہم التصریح، لقصور
افہامہم۔ فمضمن مقالہم
ابطال الشرائع و تکذیب الرسل
والامتیاب فیما اتوا بہ ۱
ملخصاً۔
انہوں (باطنیہ) نے گمان کیا کہ نصوص شرع اپنے
ظاہری الفاظ و خطاب کے مقتضی پر نہیں، رسولوں
نے تو مخلوق کو محض ان کی مصلحت کے اعتبار سے
خطاب کیا کیونکہ مخلوق کی کم فہمی کی وجہ سے رسولوں
کے لئے تصریح کرنا ممکن نہ تھا۔ ان لوگوں (باطنیہ)
کے کلام کا تقاضا یہ ہے کہ احکام شرع باطل
ہو جائیں، رسولوں کی تکذیب ہو جائے اور رسولوں
کے لئے ہوئے احکام میں شک و شبہ پیدا
ہو جائے ۱ ملخص (ت)

اہل سنت کا اجماع ہے کہ نصوص اپنے ظاہر پر حمل کئے جائیں، اور اُن میں پھیر بھار حرام و ناجائز کا
کہا صریح بہ فی کتب العقائد متناً و شرحاً (جیسا کہ کتب عقائد چاہے متن ہوں یا شرح میں اسکی
تصریح کر دی گئی ہے۔ ت۔)

ثانیاً جب دعائے دہریہ میں باقی رہنا حقیقت وجود ٹھہرا اور اُعدائے زمانہ محض حجاب و خفا،
تو لازم آیا کہ حضرت حق جل و علا کسی موجود کو معدوم نہ کر سکے۔ اور اُس کی مخلوق پر اُس کا قابو نہ رہے کہ

غایت درجہ اٹھیں غائب کر سکتا ہے، صفحہ دہرے مٹانا کیونکر ممکن؟ کہ ہوئی اُن ہوئی کبھی نہ ہوگی —
وهذا بَيِّنٌ جَدًّا (اور یہ خوب ظاہر ہے۔ ت)۔

والحاصل أنَّ العدم الحقيقي على هذا هو الارتفاع عن صفحة الدهر، كما اعترف به، وكل ما وُجِدَ أو يُوجد فانه مرتسمٌ فيها۔ واما المرتفع ما لم يتناول اسم الوجود من انزال الانزال الى ابد الابد۔ فما دخل في الكون ولو انا قد تناولنا اسم الوجود — لا يمكن ان يصير التناول لا تناولاً، فاستحال العدم الحقيقي۔ والعياذ بالله تعالى۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس نظریے کی بنیاد پر عدم حقیقی، صفحہ دہرے مرتفع ہونے کا نام ہے جیسا کہ زید نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ جو شے بھی پائی گئی پائی جائے گی کہ وہ اس میں مرتسم ہے۔ مرتفع تو فقط وہ ہے جو ازل سے ابد تک اسم وجود سے موسوم نہ ہو۔ لہذا جو شے کون میں ایک آن کے لئے بھی داخل ہوئی اسم وجود اس کو تناول ہو گیا اور تناول کا لا تناول ہونا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ عدم حقیقی محال ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کی پناہ۔ (ت)

ثالثاً جو مسلمان بہ شفاعت سید الشافعیین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم یا بہ محض رحمت ارحم الراحمین جلت عظمتہ، جہنم سے نکل کر جنت میں جائیں اس مذہب پر لازم کہ وہ واقع و نفس الامر میں جہنم میں ہوں، اور اس نکلنے کا صرف یہ حاصل کہ اُن کا دوزخ میں ہونا مخفی ہے۔

یوں ہی ابلیس قبل انکار سجود جنت میں تھا۔ قال تعالیٰ :
فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها۔
غور کرے۔

تو لازم کہ واقع و نفس الامر میں وہ جنت میں ہے، اور یہ نکالنا فقط اُس امر کا چھپا ڈالنا۔
اگر کہتے اُن مسلمانوں کو عذاب و عقاب کی تکلیف تو نہ رہے گی۔ ہم کہیں گے تمہارے طور پر بیشک رہے گی۔ نہایت یہ کہ چھپے چوری۔ واستغفر اللہ العظیم (میں عظمت والے اللہ سے مغفرت چاہتا ہوں)۔
اسی طرح شیطان کا البتہ اذ۔

غرض یہ کہ کسی قدر کوشش کیجئے خفا۔ و ظہور سے بڑھ کر کوئی بات نہ نکلے گی۔ اور کام واقع و نفس الامر سے ہے۔

س ابغاً لازم کہ کافر بحالت کفر داخل جنت ہو۔ مثلاً زید کافر تھا اب اسلام لایا تو اس کے کفر پر صرف عدم زمانی طاری ہوا جس کا محضل اختفا سے زیادہ نہیں۔ وجود حقیقی کی نفی نہیں کر سکتا۔ اور کفر طبیعت ناعتیہ ہے کہ اپنے قیام کو طالب موضوع۔ اور تبدل موضوع بہ اجماع عقلاً ممنوع:

فان القائم بهذا غير القائم
بذلك۔

اس لئے کہ جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ اور ہے اور جو اس کے ساتھ قائم ہے وہ اور ہے (ت) تو بالضرور وہ کفر کہ واقع و نفس الامر میں موجود ہے، زید ہی کی ذات سے قائم۔ اور قیام مبتدئ صدق مشقی کو مستلزم۔ تو حقیقت وہ کافر بھی ہے۔

اور ہر کافر کہ مسلمان ہو جائے بہ حکم شرع داخل جنت ہوگا تو بالضرورة لازم کہ یہ کافر باوصف کفر داخل جنت ہو۔ نہایت کاریہ کہ وہ کفر اس کا بہ وجہ عدم زمانی پوشیدہ ہے اور اسلام آشکار۔ خاصاً جب سابق و لاحق اعدام زمانیہ سب احتجاب و خفا تو لازم کہ عالم ایجاد کا ذرہ ذرہ ازلی ابدی ہو۔ زید کل تک نہ تھا، یعنی پوشیدہ تھا۔ پرسوں نہ رہے گا یعنی چھپ جائے گا۔ وجود حقیقی دائم و سرمدی۔ اس سے بڑھ کر کون سا کفر ہوگا!

تقریرہ انت القدام الذی نخصه بالملك
العزیز جبل جلاله وصفاته العلیی لیس
بمعنی انت لا یتر زماناً الا وهو
فیہ ، او لا یخلو عنه جزء من اجزاء
الزمان ، فانه سبحانه و تعالی متعال
عن الزمان ، لا یمر علیہ زماناً
کما لا یحیط به مکان ، فهو مع کل
زمان لکن لیس فی الزمان ،
وکذاک صفاته جلّت اسماءه ، الا
تروی انت الفلاسفة قالوا بقدم العقول

اس کی تقریر یہ ہے کہ کہ جو قدم ہم اللہ تعالیٰ کی ذات
اور اس کی صفات عالیہ کے ساتھ منحصر کرتے
ہیں اس کا یہ معنی نہیں کہ کوئی زمانہ نہیں گزرتا مگر وہ
اس میں ہوتا ہے یا یہ کہ اجزاء زمانہ میں سے کوئی
جزء اس سے خالی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اللہ
سبحنہ و تعالیٰ زمان سے برتر ہے۔ اس پر زمان کا
مرور نہیں ہو سکتا جیسا کہ مکان اس کا احاطہ نہیں
کر سکتا، چنانچہ وہ ہر زمان کے ساتھ ہے لیکن ہر زمان
میں نہیں ہے۔ یونہی اس کی صفات جلیلہ ہیں۔ کیا
تو نہیں دیکھتا کہ فلاسفہ نے عقول کو قدیم کہا تو ہم نے

عس یوں ہی لازم کہ مسلمان باوصف اسلام مختلف فی النار ہو کہانی الامتداد، والعیاذ باللہ والبیان البیان (جیسا
کہ ارتداد میں ہوتا ہے۔ اور اللہ کی پناہ۔ جو بیان تمہارا وہی بیان ہمارا۔ ت) ۱۲ منہ

فأفرونا هم ، مع انهم لا يعتقدون قدما
بالمعنى المذكور لأنها أيضاً ليست
عندهم من الزمانيات ، فاذن
لا معنى به الآن الشئ لا بداية لوجوده
كما نقصد بالابدائية ان لا نهاية
لخلوده ، وهذا ظاهر جلي ،
وقد صرح به ائمة
الكلام كالامام الرازي وغيره -
واذا كانت الامر كما وصفنا لك والاعدام
الزمانية لا تزيد عندك على
غيبه وخفاء فاذن ما تظنه ان
الحدوث وان الفناء ليسا بهما
ولا بهما بداية الوجود ونهايته ،
وانما هما انا بداية الظهور
وانتهائه - اما الوجود الواقعي
فلا اول له ولا آخر ، اذ ليس في
الدهر على القول به امكان
يسم " يكون وقد كانت -
فما خلت عنه الصفحة لا يرسم
فيها ابدا ، وما ارتسم فيها
مرة لا يتم حق عنها اصلا - فلا بد
ان كل موجود كان مستقرا فيها
من الانزل ، ويبقى مستمرا الى الابد ،
ثبت ان لا بداية لوجود العالم ولا نهاية ،
وهذا ما اردنا الإلزام به - يقول العبد الضعيف

انہیں کا فر قرار دیا یا وجودیکہ وہ معنی مذکور کے ساتھ
عقول کے قدیم ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتے ، کیونکہ
ان کے نزدیک عقول بھی زمانیات میں سے نہیں
ہیں ۔ تو اب قدیم ہونے سے ہماری مراد فقط یہ ہے
کہ شئی کے وجود کی ابتداء نہ ہو جیسا کہ ہم ابدیت
سے اس معنی کا قصد کرتے ہیں کہ اس کے غلوط کی
انتہا نہ ہو ۔ اور یہ خوب ظاہر ہے ۔ تحقیق اس کی
تصریح فرمائی ہے ائمہ کلام نے جیسے امام رازی وغیرہ ۔
اور جب معاملہ ایسا ہی ہے جیسا ہم نے تیرے لئے
بیان کیا اور اعدام زمانیہ تیرے نزدیک حجاب و
خفا سے بڑھ کر نہیں ہیں تو اس صورت میں لازم
آئے گا کہ جس کو ہم آں حدوث اور آں فنا گمان
کرتے ہیں وہ آں حدوث و آں فنا نہ ہوں اور
نہ ہی ان سے وجود کی ابتداء و انتہاء ہو بلکہ وہ تو
ظہور کی آں بدایت و آں نہایت ہوں گی ۔ رہا
وجود واقعی تو اس کا نہ اول ہے نہ آخر ، کیونکہ
اس قول کی بنیاد پر دہر میں کوئی امکان نہیں جو
ہو سکتا ہو اور ہو چکا ہو ۔ چنانچہ جس شئی سے
صفہ دہر خالی ہے وہ کبھی بھی صفہ دہر میں مرتسم
نہیں ہو گا اور جو اس میں ایک مرتبہ مرتسم ہو گیا ہے
وہ کبھی بھی اس سے نہیں مٹے گا ۔ لہذا ضروری ہے
کہ ہر موجود اس میں ازل سے مستقر ہو اور ابد تک
مسلسل باقی رہے ، تو ثابت ہو گیا کہ وجود عالم
کی نہ ابتداء ہے نہ انتہاء ۔ اور یہی وہ الزام
ہے جس کا ہم نے ارادہ کیا تھا ۔ عبد ضعیف کہتا ہے

لُطْفَ بِهِ الْمَوْلَى اللطيف : اَنَا لَوْ أَوْسَعْنَا الْمَقَالَ
فِي إِبْطَالِ هَذَا الْمُحَالِ ، فَعِنْدَنَا
بِحَمْدِ اللَّهِ تَعَالَى شَوَارِقُ بَوَارِقِ تَبَهَّرَ
الْعَمَاءُ ۞ وَ سَحَابُ قَوَاضِي تَمْطُرُ الدَّمَاءُ ،
وَلَوْ أَنَّ تَضَرَّعْنَا إِلَى الْقَرِيبِ الْمَجِيدِ ۞ لَرَجَوْنَا
الْمُزِيدَ ۞ وَ تَلَّنَا الْبَعِيدَ ۞ وَ لَكُنَّ فِيمَا
ذَكَرْنَا كَشَايَةً ۞ لِأَهْلِ الدَّرَايَةِ ۞ وَالْحَمْدُ
لِلَّهِ عَلَى حَسَنِ الْهِدَايَةِ ۞

اللہ مہربان اس پر مہربانی فرمائے کہ اگر ہم اس
محال کو باطل کرنے میں کلام کو وسعت دیں تو اللہ
تعالیٰ کی مہربانی سے ہمارے پاس ایسی چمکدار بجلیاں
ہیں جو بلند بادل پر غالب آجائیں اور ایسی تیز برسنے
والی بدلیاں ہیں جو خون برسا دیں۔ اور اگر ہم اپنے
قریب بزرگی والے رب کی بارگاہ میں فریاد کریں
تو مزید کی امید ہے اور ہم بعید کو بھی پھیلے یکن جس
قدر ہم نے ذکر کیا ہے اس میں سمجھداروں کے لئے
کفایت ہے اور اچھی ہدایت پر اللہ تعالیٰ کیلئے تمام
حمدیں ہیں۔ (ت)

اے مسکین! البتہ یہ شان ہمارے نزدیک علم باری عزت مجیدہ کی ہے کہ ازل وابد تمام کوائف ماضیہ
و آتیہ کو محیط، اور زمانہ سے منزہ —

لَا يَعْزِبُ عَنْهُ شِقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ
لَا فِي الْأَرْضِ ۝
اس سے غائب نہیں ذرہ بھر کوئی چیز آسمانوں میں اور
زمین میں۔ (ت)

عالم جب تک نہ بنا تھا ذرہ ذرہ اس کے علم میں تھا، اب کہ بنا، اب بھی بدستور ہے۔ جب فانیات پر
وعدہ الہیہ آئے گا اُس وقت بھی ہر چیز اُس کے علم میں ہوگی۔ عالم بدلتا ہے اور اُس عالم کا علم نہیں بدلتا۔
شے پر تین حال گزرے، عدم، حدوث، فنا۔ وہ اُسے ان تینوں حالوں پر تفصیلاً ازل سے جانتا ہے اور
ابد تک جانے گا۔ معلوم میں تغیر آیا اور علم میں اصلاً تغیر نہ ہوا۔ البتہ صرف ہماری زبان میں کہ دائرہ زمان
سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی۔ اُس علم سے تعبیریں متعدد ہوں گیں، یعنی: یُوجَدُ، موجود، کان وُجِدَ۔

غرض یہی ہے وہ نحو وجود جس میں تبدل کو راہ نہیں۔ اب چاہے اسے تم اپنی اصطلاح میں ”وَعَائے دہر“
کہو، یا ”حاقِ واقع“ یا کچھ اور۔ مگر حاشا کہ یہ اشیا کا وجود حقیقی ذاتی نہیں، نہ اس میں حصول شے کو فی نفسہ

عہ هو اللجاج لانہم قلیلا ما یبتہون ۱۲۰

موجود کہیں، ورنہ وہی استحالے لازم آئیں۔

زمانیات کا وجود و عدم حقیقتہً یہی ہے جسے زید ظہور و خفا کہتا ہے۔ کافر مسلمان ہوا، قطعاً اُس کا کفر نفس الامر میں منقذ ہو گیا کہ وہ زہار اب اُس کی ذات سے قائم نہیں، اور اس کا کون فی نفسہ نہیں مگر کون فی الموضوع۔ مسلمان دوزخ سے نکلا، یقیناً وہ حالت معدوم ہو گئی کہ یہ بھی عرض ہے اور بعد زوال باطل و مرفوع — — — — — علیٰ ہذا القیاس۔

یا ہذا! اگر صرف وجود علمی، وجود واقعی ہو تو ممکنات کے سوا کوئی معدوم نہ رہے کہ علم میں حجر نہیں۔ موجود و معدوم سب سے متعلق ہوتا ہے — — — — — معہ ہذا ہر عاقل جانتا ہے کہ علم عالم میں وجودِ شے سے شے کو موجود نہیں کہہ سکتے۔ طوفانِ نوح مفقود ہے اور ہمارے علم میں موجود۔ قیامت ہنوز معدوم ہے اور ہمارے ذہن کو معلوم۔ — — — — — ولن یقاس العلم بالواقع، فاین الحکایۃ من المحکی عنہ (علم کا اندازہ واقع سے نہیں لگایا جاتا تو کہاں حکایت اور کہاں محکی عنہ۔ ت)۔

اے نادان! یہ وقتیں جو تجھے پیش آئیں اس سفاہت کا ثمرہ تھیں کہ اُس وعائے مختصرِ کافضل الامر نام رکھ کر اُس میں بقا و استمرار کو حقیقت وجودِ اشیا مانا اور اُعدام سابقہ و لاحقہ زمانیہ کو محض اجتناب و خفا جانا

قُلْتَ التَّمَلَّ لَمْ تَطْبُرْ
(کاش! چوٹی نہ اڑتی۔ ت)

اور اُس پر طرہ یہ ہے کہ وعائے دہر کو ظرفِ حقیقی جداگانہ ٹھہرایا۔ اور زمانیات کا وجود دہری وجودِ زمانی سے علیحدہ بتایا، یہاں تک کہ تمام اجزائے زمان سے اُعدام پر بھی بقا باقی رکھی۔ اور اس تقریر پر منہج عقلی سے بھی جو استحالات قائم، مُشْتَعِلانِ فلسفہ و کلام و مُعتادانِ جدال و خصام پر غصّی نہیں۔ مگر ہم ان میں اطاعت سے اِضاعتِ اوقات نہ کریں گے کہ شانِ فتویٰ واجبُ الاِعتظام نہ یہ چپقلش ہمارا کام۔ و مِنْتُ حُسْنِ اسلامِ المرءِ تَوَكُّدُهُ مَا لَا يَعْنِيهِ (آدمی کے اسلام کا حُسن یہ ہے کہ وہ لایعنی باتوں کو چھوڑ دے۔ ت)۔

تنبیہ: قد علمنا انّ الکلام ههنا سَيَبْجَرُ تحقیق ہمیں معلوم ہے کہ کلام ایک مشکل علمی مسئلہ کی

إلى مسئلة عويصة في العلم - ولكنّها انما
تقتصر على الذين جعلوا قلوبهم
وراء ظنونهم، واعتادوا الحبدال
وقيل وقال في كثرة السؤال في ركض
البغال في مضيق المجال في أمّا اهل
الحسنة فهم بحمد الله آمنون فرحون
بفضل الله مستبشرون، لا يصعب عليهم
شي من مسائل الذات في دقائق الصفات
كيف وانهم اقبلوا اصلاً في اصول الدين
فهو ورد هم وهو صدرهم في كل حين
وذلك ان ما اثبتته الشرع فسمعوا و
طاعة، وماردة فاليك عنا،
ومالم يخبر فعلمه الم
الله - وهم لا يجزون التقول
على الله سبحانه و تعالى من
دون ثبت او اشارة من علم
— سبحانه لا علم لنا الا ما علمتنا
انك انت العليم الحكيم

طرف بڑھے گا۔ لیکن وہ مسئلہ ان لوگوں پر دشوار
اور پیچیدہ ہوگا جنہوں نے اپنے دلوں کو گمانوں کے
پچھے کر دیا۔ یا وہ جھگڑے، قیل و قال، کثرت سوال اور
تنگ میدان میں خچروں کو ایڑ لگانے کے عادی ہیں۔
رسے اہل سنت و جماعت تو وہ بحمد اللہ ایمان لائیو آئے
خوش ہوئیو آئے اور اللہ تعالیٰ کے فضل پر خوشیاں
منانے والے ہیں۔ ان پر مسائل ذات اور دقائق
صفات میں سے کچھ بھی دشوار نہیں، کیسے دشوار ہو سکتا
ہے جبکہ خود انہوں نے دین کے اصول بیان کئے
ہیں اور دین میں وہی گھاٹ ہے جس پر ہرقت ان کا
آنا جانا ہے۔ اور یہ اس لئے کہ جس کو شرع نے
ثابت کیا ہم اسی کو سنئے اور مانتے ہیں۔ اور جس کو
شرع نے رد کر دیا تو وہ ہماری طرف سے تیری طرف
لوٹا اور جس کی خبر شرع نے نہ دی تو اس کا علم
اللہ تعالیٰ کو ہے۔ وہ اللہ سبحنہ و تعالیٰ کے بارے
میں دلیل و علم کے بغیر گفتگو کو روا نہیں رکھتے۔
پاک ہے تجھے، ہمیں کچھ علم نہیں مگر جتنا تو نے ہمیں
سکھایا، بیشک تو ہی علم و حکمت والا ہے۔ (ت)

بطور خاص اس کا ذکر کیا کیونکہ یہ کہ تو فر کی صلاحیت نہیں رکھتا
۱۲ منہ (ت)

عہ خصہا بالذکر لانہا لا تصلم لکرو لا فی ۱۲ منہ
(قدس سورہ)

عہ کذا فی نسختنا المخطوطة (لا یجزون) یصح معناه ایضاً۔ لکن یخالف صدری انہ
لا یجیزون وسقطت الیاء من قلم الناسخ، فان الاخطاء وقعت منه کثیرا و صوبنا
بالصعوبات یطول ذکرها ۱۲ محمد احمد المصباحی۔

ہمارے مشائخ کا اس پر اتفاق ہے کہ جو کافروں کے کسی کام کی تحسین کرے وہ کافر ہے، یہاں تک انہوں نے اُس شخص کے بارے میں کہا کہ وہ کافر ہے جس نے یوں کہا کیا مجوسیوں کا کھانے کے وقت کلام کو ترک کرنا حسن ہے یا حالت حیض میں ان کا بیوی کے ساتھ ہم بستری کو ترک کرنا حسن ہے۔ اور بحر الرائق وغیرہ میں اس کی مثل ہے۔ (ت)

اتفق مشایخنا من رأى امر الكفار حسناً فقد كفر، حتى قالوا فى رجل قال ترك الكلام عند اكل الطعام حسناً من المجوس، وترك المضاجعة عند هم حال الحيض حسناً، فهو كافر^۱، ومثله فى البحر الرائق وغيره۔

اعلام میں ہمارے علماء سے کفر متفق علیہ کی فصل میں منقول :

یا اُس نے بد مذہبوں کے کلام کی تصدیق کی یا کہا کہ میرے نزدیک ان کا کلام بامعنی ہے یا اس کا معنی صحیح ہے یا کافروں کی رسموں کی تحسین کی (ت) امام حجر نے بد مذہبوں کو اُن لوگوں پر محمول کیا ہے جن کو ان کی بدعات کی وجہ سے ہم کافر قرار دیتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ایسا ہی ہے جیسا امام حجر نے افادہ فرمایا۔ اور اُس شخص کے قول پر تخریج درست نہ ہوگی جو ہر اہل بدعت کو مطلقاً کافر کہتا ہے کیونکہ کلام اُس کفر میں ہے جو متفق علیہ ہے۔ خبردار ہونا چاہیے۔

او صدق كلام اهل الاهواء او قال عندى كلامهم كلامٌ معنوى او معناه صحيح او حسن، سوم الكفار^۲۔ وحمل العلامة ابن حجر اهل الاهواء على الذين تكفروهم ببداعتهم، قلت وهو كما افاد، ولا يستقيم التخریج على قول من اطلق الاكفار بكل بدعة، فان الكلام فى الكفر المتفق عليه، فلينبه۔

ثانیاً ابوبکر بن ابی الدنیا کتاب ذم الغیبة اور ابوالعلیٰ اپنی مسند اور بیہقی شعب الایمان میں سیدنا انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اور ابن عدی کامل میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی

جب فاسق کی تعریف کی جاتی ہے رب غضب فرماتا ہے اور اس کے سبب عرش خدا

حضور پر نور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں : اذامدح الفاسق غضب الرب واهتز لذلك

كل تحيين للقبیح القطعی كفر^۱ جو قطعی طور پر قبیح ہو اس کی تحسین کفر ہے (ت)

من قال لمقرئى زماننا احسنت عند قرأته
يكفر^۲

ہمارے زمانے کے نغمہ کے ساتھ قرآن پڑھنے والے
کو کسی نے کہا تو نے اچھا کیا ہے تو کافر
ہو جائے گا۔ (ت)

اذا شرع في الفساد وقال لصحابه "يا سيد تايكه
خوش بزم" كَفَرَتْ

فساد شروع کیا اور اپنے ساتھیوں کو کہا کہ آؤ بخوشی
جیں، تو کافر ہو گیا۔ (ت)

اور اس اصل کی فروع، کلماتِ علما میں بیش از بیش ہیں۔ فسأل الله العافية (ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

رابعاً اطراء اغراق کا طوفانِ مُغریق، دورانِ موبق تماشے کے لائق، کہ یہ کتاب فرشتہ اثر بلکہ فرشتہ گو ہے۔

سبحان اللہ! کفریات و ضلالت و خرافات و بطلالات کا مجموعہ۔ اور یہ بڑا دعویٰ کہ آدمی کو فرشتہ بنا دیتی ہے۔ — علما فرماتے ہیں: ملائکہ کے تشبیہ و مینانہ چاہئے، اور اُس پر اصرار، مورثِ الکفار — والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

شفا و نسیم میں ہے :

عہ یارب! مگر وہ قول مرجوح و مہجور اختیار کیا گیا ہوگا کہ ابلیس بھی ایک صنفِ ملکی سے تھا اس بنا پر ”شیطان گر“ کی جگہ ”فرشتہ گر“ کا اطلاق کیا، یا منطقی جدید تو ہے ہی۔ نئی بولی میں شاید شیطان کو فرشتہ کہتے ہوں گے ۱۲ سلطان احمد عفا عنہ وسلمہ رہے۔

له الطريقة المحمدية السابع عشر الغناء "التغنى حرام في جميع الاديان" مكتبة حنفية كوثه ١٣٠/٢

" / " " " " " " " " " " " " "

۳۷۳/۲ نوری کتب خانہ پشاور کتاب السیر الباب التاسع بحوالہ المحيط

۱۰ الشفا بتعريف حقوق المصطفى فصل واما من تكلم من سقط المطبعة الشركة الصحافية ۲/ ۳۸۳
 نسيم الرياض في شرح القاضي عياض " " " " مركز الميمنة بركات رضا ۲/ ۴۱ - ۵۴۰
 ۱۱ الفتاوى الهندية كتاب السير الباب التاسع نوراني كتب خان پشاور ۲/ ۲۶۶

اب نہ باقی رہا مگر نام کتاب

جس کے حکم سے بعض خلص اعرزہ کان حفظ اللہ لہ نصیرا حسنا (اللہ تعالیٰ کی حفاظت اس کے لئے اچھی مددگار ہو۔ ت) نے اس مسئلہ کے دُرُود سے پیشتر سوال کیا تھا۔ ت

فاقول وبعون اللہ اَجُول (چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالیٰ کی مدد سے گھومتا ہوں۔ ت) اُس میں بہ اعتبار اختلافِ اضافت و توصیف لفظ ”ناطق“ احتمالات عدیدہ پیدا۔ مگر کوئی محدث شرعی سے خالی نہیں۔
بر تقدیر اضافت۔ عام ازاں کہ نام میں لام ہو یا من۔ ظاہر و متبادر ”ناطق اَلنَّالَہُ الْحَدِید“ سے جناب الہی ہے تعالیٰ و تقدس۔ کہ اس کا صریح ترجمہ اَلنَّالَہُ الْحَدِید کہنے والے کا منطقی جدید۔ یا۔۔۔ اس کی طرف سے منطقی جدید۔ اور پُر ظاہر کہ اس کلام کا فرطنے والا کون ہے؟۔ ہمارا مولیٰ تبارک و تعالیٰ۔
اس تقدیر پر متعدد شناعاتِ شدیدہ لازم۔

أَوَّلًا مضامین کتاب کو حضرت عزت تبارک بچہ کی طرف نسبت کرنا، کہ جناب الہی جل ذکرہ پر کھلا اقرار۔
حق عزّ من قائل فرماتا ہے :

ات الذین یفترون علی اللہ الکذب
لا یفلحون لہ

یہ شک جو لوگ اللہ پر جھوٹ باندھتے ہیں مراد کو
نہ پہنچیں گے۔

اور فرماتا ہے :

فمن اظلم ممن افتری علی اللہ کذبا لہ
یہاں تک کہ جمہور علماء ایسے شخص کو مطلقاً کافر کہتے ہیں۔ شرح فقہ اکبر میں ہے،
فی الفتاوی الصغری من قال ”یعلم اللہ
انی فعلت هذا“ وکان لم یفعل کفر، ای لائے
کذب علی اللہ لہ
اس سے بڑھ کر ظالم کون جو آشپر بہتان اٹھائے۔
فتاویٰ صغریٰ میں ہے جس نے کہا اللہ تعالیٰ جانتا ہے
کہ میں نے یہ کام کیا ہے حالانکہ اس نے وہ کام
نہ کیا ہو تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ
پر جھوٹ باندھا ہے (ت)

لہ القرآن الکریم ۶۹/۱۰

لہ ” ” ” ۱۳۳/۶ و ۳۴/۷ و ۱۴/۱۰ و ۱۵/۱۸

لہ منہج الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر فصل فی الکفر صریحا و کنایۃ مصطفیٰ البابی مصر ص ۱۹۱

فویل للذین یکتبون الکُتُبَ باید یہم ثم
یقولون هذا من عند اللہ لیشتروا به ثمنًا
قلیلًا فویل لهم مما کتبت اید یہم وویل
لهم مما یکسبون لہ

سو خرابی ہے ان کے لئے جو اپنے ہاتھوں کتاب لکھتے
ہیں پھر کہتے ہیں یہ اللہ کے پاس سے ہے تاکہ اس کے
بدلے تھوڑی قیمت لیں۔ سو خرابی ہے انہیں ان کے
ہاتھوں کے لکھے سے۔ اور خرابی ہے انہیں اس چیز
جو کماتے ہیں۔

نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :
مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ - اخرجہ احمد
وابوداؤد والبیہقی والطبرانی فی الکبیر
عن ابن عمر یاسناد حسن ، وعلقہ خ -
واخرجہ الطبرانی فی الاوسط بسند حسن
عن حذیفۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہم -

جو کسی قوم سے مشابہت پیدا کرے وہ انہیں میں سے
ہے۔ (احمد، ابوداؤد، ابویعلیٰ اور طبرانی نے
معجم کبیر میں اسناد حسن کے ساتھ ابن عمر رضی اللہ
تعالیٰ عنہما سے تخریج کی۔ اور خ نے اس کو
بطور تعلیق بیان کیا۔ اور طبرانی نے معجم اوسط میں
اسناد حسن کے ساتھ حضرت حذیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ
سے تخریج کی ہے۔ ت)

ثالثاً علماء نفس منطق کے لئے فرماتے ہیں : جو اُسے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعلیم بتائے

کافر ہے کہ اس نے علم اقدس حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تفسیر کی۔ حدیقہ ندیہ میں ہے :
صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی یہ شان نہیں تھی
کہ وہ خود کو ایسے چمٹکوں میں مشغول کرتے جن کو
فلاسفہ نے گھڑا ہے بلکہ جو شخص یہ اعتقاد رکھے کہ
نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ
عنہم کو یہ جھاگ اور منطق کی نامعقول باتیں سکھاتے
تھے وہ کافر ہے کیونکہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ

الصحابة رضی اللہ تعالیٰ عنہم لم یکنوا
لیشغلوا انفسہم بہذا الفشار الذی
اخترعہ الحکماء الفلاسفة - بل
من اعتقد فی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم انہ کان یعلم الصحابة ہذا الشقاشق
والہذیانات المنطقیۃ فہو کافر لتحقیرہ علم

۱۔ القرآن الکریم ۷۹/۲

۲۔ سنن ابی داؤد کتاب اللباس باب فی لبس الشہرة آفتاب عالم پریس لاہور ۲۰۳/۲
المعجم الاوسط حدیث ۸۳۲۳ مکتبۃ المعارف رماض ۱۵۱/۹

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

علیہ وسلم کے علم کی تحقیر کی ۔ (ت)

سُبْحَنَ اللّٰه ! پھر یہ منطق مُزَعْرَفَت کہ صد ہا وسوسا و سنا س فلاسفہ پر مشتمل، اسے اللہ جل جلالہ کی طرف سے ٹھہرانا کیونکر جناب الہی کی تحقیر و ابانت نہ ہوگی ! والعیاذ باللہ تعالیٰ ۔

سابعاً حضرت حق جلّ و علا کو "ناطق" کہنا جائز نہیں کہ یہ لفظ شرع سے ثابت نہ ہوا۔ اسمائے الہیہ توقیفیہ ہیں، یہاں تک کہ اللہ جل جلالہ کا جواد ہونا اپنا ایمان مگر اُسے سخی نہیں کہہ سکتے کہ شرع میں وارد نہیں۔

مسئلہ مشہور ہے، اور کتابوں میں لکھا ہوا ہے، اور کبھی یوں اس کی مثال دی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کو شافی کہنا جائز اور طیب کہنا ناجائز ہے کیونکہ شرع میں اُس کے لئے طیب وارد نہیں ہوا۔ میں کہتا ہوں حدیث میں آیا ہے اللہ طیب ہے اور تورقینی ہے، اور سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے کہ طیب نے مجھے بیماری میں مبتلا کیا۔ اس کو لکھنا چاہئے۔ اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ (ت)

والمسئلة شهيرة في الكتب سقيمة - وقد يمثل بجواز الشافي دون الطيب لعدم الورد اقول ولكن قد ورد في الحديث: الله الطيب، وانت الرفيق - وعن ابى بكر الصديق رضي الله تعالى عنه: الطيب امرضني - فليحسرها - والله تعالى اعلم -

خامساً اس کے اطلاق پر ایہام نقص بھی ہے کہ نطق کلام با حروف و آواز کو کہتے ہیں قاموس

میں ہے :
نُطْقٌ يَنْطِقُ نَطْقًا ، تَكَلَّمَ بِصَوْتٍ وَحُرُوفٍ
تَعْرِفُ بِهَا الْمَعْنَى
نطق نطق نطقاً کا معنی ہے کہ اُس نے آواز و حروف کے ساتھ تکلم کیا جن حروف کا معنی پہچانا جاتا ہے۔ (ت)

- ۱۔ الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية النوع الثاني المكتبة النورية الرضوية فيصل آباد ۳۲۸/۱
۲۔ مسند امام احمد بن حنبل حدیث ابی امثہ المکتب الاسلامی بیروت ۱۶۳/۲
۳۔ الجامع لاحکام القرآن (تفسیر القرطبی) تحت الآية ۶۹/۱۶ دراجیہ الترث العربی بیروت ۱۳۹/۱۰
۴۔ القاموس المحيط باب القاف فصل النون مصطفیٰ البابی مصر ۲۵۹/۳

فائدہ : یہاں سے ظاہر ہوا کہ عدم وُرود سے قطع نظر کر کے اطلاق "نطق" باری عزوجل پر لغتہً بھی غلط — بخلاف کلام و قول کہ ان میں حرف و صوت شرط نہیں — امیر المومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ حدیث ثقیفہ میں فرماتے ہیں :

ذَوَّرْتُ فِي نَفْسِي مَقَالَۃً ۱
میں نے اپنے دل میں ایک مقالہ تیار کیا (ت)
اُخْطَل کا شعر ہے : ۲

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفُؤَادِ وَ النَّسَمِ جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا ۳

(بے شک کلام دل میں ہوتا ہے زبان کو تو فقط دل پر دلیل بنایا گیا ہے - ت)
ولہذا نَطَقْتُ فِي نَفْسِي نہیں کہہ سکتے۔ حقیقتہً نطق اس بولی کا نام ہے، جیسے صہیل و نہیق آواز مخصوص اُسپ و خرکا۔ اسی لئے سُفہائے فلسفہ نے انسان کی تعریف حیوانِ ناطق سے کی۔ جس طرح فرس و حمار کی، حیوانِ صاہل و ناہق سے — پھر اُسے حدِ تمام بنانے کے لئے متاخرین نے نطق کے معنی "ادراک کلیات" گھڑے مگر صہیل و نہیق میں کوئی تراش نہ کر سکے۔ ذلک مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ، اِنْ هُمْ اِلَّا يَخْصُمُونَ (یہاں تک ان کے علم کی پہنچ چکی ہے، یونہی انگلیں دوڑاتے ہیں۔ ت)
خیر بر تقدیر اضافت اس نام کے معنی ملتا در تو یہ تھے۔

وجہ دوم : اگر مصنف کتاب بتاویل دُور از کار، اضافت بہ ادنی ملائست مان کر، اس لفظ سے اپنی ذات، مراد بتائے۔ تو البتہ نسبت صحیح اور محذورات مذکورہ مندرجہ — مگر :
اَوَّلًا بے داعی شرعی، روزمرہ باہمی میں، خلافِ مبادر مراد لینے کو علمِ آفاتِ لسان سے شمار کرتے ہیں۔ طریقہ و حدیقہ میں ہے :

الخامس من آفات اللسان امادة غير الظاهر المتبادر من الكلام (الذي يفهمه، كل أحد) وهو جائز عند
آفات زمین میں سے پانچویں آفت کلام کے ظاہر متبادر معنی جس کو ہر کوئی سمجھتا ہے کے غیر کا ارادہ کرنا، اور بوقتِ ضرورت جائز ہے جیسے جھوٹ بولنا

۱ فتح الباری کتاب التوحید باب قول اللہ تعالیٰ ولا تنفع الشفاعة عنده الخ مصطفیٰ البابی مصر، ۱/۲۳۳

۲

۳ القرآن الکریم ۵۳/۳۰

۴ ۲۳/۲۰

۱۱ حاجة اليه (كالكذب على التروجة و بين
الاشين وفي الحرب وما الحق بذلك) ويكره
(كراهة تحريم) بدونها اھ ملخصاً۔

ہوئی کی دلجوئی کے لئے، دو شخصوں کے درمیان صلح
کرانے کے لئے، جنگ اور اس کے ملحقات
کے لئے۔ اور بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے
تلمخیص (ت)

نہ کہ ایسی جگہ جس کا ظاہر وہ کچھ مجمع آفات ہو۔

ثانیاً مجرد ایہام، منع میں کافی — رد المحتار میں ہے:

مجرد ایہام المعنى المحال كافٍ في المنع
عن التلطف بهذا الكلام وان احتتمل
معنى صحيحاً۔ ولذا علل المشايخ بقولهم
لأنه يؤهم الخ۔ وتظيرة ما قالوا في
انامؤمن ان شاء الله، فانهم كبرهوا
ذلك وان قصد التبرك دون التعليق،
لما فيه من الايهام، كما قرره العلامة
التفتازاني في شرح العقائد، وابن الهمام
في المسابرة۔^۱

محض معنی محال کا ایہام اس کلام کے ساتھ تلفظ سے
ممانعت کے لئے کافی ہے۔ اسی لئے مشائخ
نے علت ممانعت بیان کرتے ہوئے کہا اس لئے
کہ وہ وہم میں ڈالتا ہے الخ اور اس کی نظیر وہ ہے
جو مشائخ نے کسی ایسے شخص کے بارے میں کہا
جو کہ میں مومن ہوں اگر اللہ چاہے، کیونکہ انہوں نے
اس قول کو ناپسند جانا اگرچہ تبرک کا ارادہ کرے
نہ کہ تعلیق کا۔ اس لئے کہ اس میں ایہام ہے
جیسا کہ علامہ تفتازانی نے شرح العقائد اور علامہ
ابن الہمام نے مسابرة میں اس کی تقریر فرمائی ہے۔^(ت)

نہ کہ معنی ممنوع عبادت ہوں۔

ثالثاً ہنوز نجات نہیں — اب وہ ملا بست پوچھی جائے گی کہ حق جل جلالہ کے اس کلام
پاک سے، جس میں وہ اپنے ایک نبی جلیل کو اپنی قدرت کاملہ سے ایک معجزہ عظیمہ عطا فرمانا، ارشاد
کرتا ہے — تجھے کیا مناسبت و ملا بست ہے جس کے سبب یہ اضافت روا ہوئی!
اگر کے کہ میں نے مضامین مغلطہ کو ”حدید“ اور ان کی توضیح کو ”الائت“ سے تشبیہ دے کر ایسا کہا
تو — سخت مغرور۔ اور مقام رفیع و منصب رفیع نبوت پر جرتی و خسور۔

سُبْحَنَ اللّٰهُ ! کہاں انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کا اعجاز اور کہاں یہ ناپاک مضامین مجمع ہر گونہ
انجاس و ارجاز،

ع چ نسبت خاک را با عالم پاک

(مٹی کو عالم پاک سے کیا نسبت ہے۔ ت)

ع وَ اَيُّ الثَّرِيَا وَاَيُّ الثَّرَى

(کہاں ثریا اور کہاں کھڑ۔ ت)

ع وَمَا التَّنَاسُبُ بَيْنَ الْبَوْلِ وَالْعَسَلِ

(پیشاب اور شہد میں کیا مناسبت ہے۔ ت)

ملائکہ سے تشبیہ کا حکم اوپر گزرا — پھر انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام تو ان سے افضل ہیں —
ائمہ دین تصریح فرماتے ہیں کہ ایسا شخص توقیر نبوت و تعظیم رسالت سے برکراں، اور مستحق زجر و نکر و ضرب و تعزیر
و قید گراں ہے۔

اور فرماتے ہیں: یہ احمق ایسی باتوں کو سہل سمجھتے ہیں وہ بوجہ گناہ کبیرہ ہونے کے اللہ جل جلالہ کے نزدیک
شدید ہیں اگرچہ قائل کو اہانت نبی منظور نہ ہو۔

شفا ئے عیاض و سیم الریاض میں ہے:

الوجه الخامس ان لا يقصد نقصا و
لا يذكرو عيبا ولا يستأولكنه ينزع بذكر
بعض اوصافه صلى الله تعالى عليه
وسلم على طريق التشبيه به او على سبيل
التمثيل وعدم التوقير لنبوته صلى الله
تعالى عليه وسلم (لتشبيه نفسه به واین
الثريا واین الثرى) يحسبونه هيتنا و
هو عند الله عظيم (لانه من الكبار) فان
هذه وان لم تتضمن سبأ، ولا اضافت
الى المذمكة والا نبيا، نقصا، ولا قصد
قائلها اضرارا ولا غصتا،

پانچویں وجہ یہ کہ متکلم نقص کا ارادہ نہ کرے اور نہ ہی
عیب اور سب و شتم کو ذکر کرے لیکن نبی کریم صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم کے بعض اوصاف بطور تشبیہ یا
بطور تمثیل وعدم توقیر ذکر کرے تاکہ اپنی ذات کو
آپ کے ساتھ تشبیہ دے کر (کہاں ثریا اور
کہاں کھڑ) وہ اسے ہلکا جانتے ہیں حالانکہ
اللہ تعالیٰ کے ہاں وہ بہت عظیم ہے (کیونکہ
وہ کبیرہ گناہوں میں سے ہے) اس لئے کہ یہ
مثالیں اگرچہ سب و شتم کو متضمن نہیں اور نہ ہی
انہوں نے ملائکہ و انبیاء کی طرف کسی نقص کی نسبت
کی اور ان کے قائل نے بھی جسارت و شقیص کا

فما وقر النبوة ولا عظم الرسالة ، حق
شبهه من شبهه في كرامة نالها وضرب
مثل بمن عظم الله خطره ، وشرف
قدره ، والنزعة توقيرة وبتة - فحق هذا
(القائل) ان ذريته عنه القتل ،
الاذب (بضرب اولوم او نرجير)
والسجن - ولم يزل المتقدمون
(من السلف وكبار الاثمة)
ينكرون مثل هذا متن جاء به
(فليحذر من ارتكاب هذه
القبائح الشديدة النونية)
العظيمة الاثم ، فانها ربما
جرت الى الكفر نعوذ بالله
(من ذلك) وقد انكر
الرشيده على ابي نواس
في قوله : فان عصا موسى
بكف خصيب (خصيب عبد
لرشيده ولاء مصر ، استعمار
عصا موسى لسياسة حاكمهم
وقمع ظلمهم - فقيه
استعارة وتبعية بدیع -
لكن فيه سوء ادب -
لما فيه من جعل العصا
التي هي معجزة لرسول
بكف عبد من عبيد الخلفاء

ارادہ نہیں کیا۔ مگر اس کے باوجود اُس نے نبوت کی توقیر
اور رسالت کی تعظیم کا حقہ نہ کی، یہاں تک کہ کسی
تشبیہ دینے والے نے اپنے مدوح کو کسی کرامت
کے حاصل ہونے کی وجہ سے یا بطور ضرب المثل
اُس عظیم الشان شخصیت سے تشبیہ دے دی جس کی
شان کو اللہ تعالیٰ نے معظم اور اس کی قدر و منزلت
کو مشرف کیا، اس کی توقیر اور اس کے ساتھ نیکی
کرنے کو لازم قرار دیا، چنانچہ اس قائل کو اگر قتل کی
سزا نہ بھی دی جائے مگر وہ مار پیٹ، ملامت اور
زجر و توبیخ کے ساتھ تعزیر اور قید کا حقدار ہے،
(اسلاف و ائمہ کبار میں سے) متقدمین ایسی مثالوں
میں ان کے قائل پر سخت ناراضگی و ناپسندیدگی کا
اظہار کرتے تھے (لہذا اس قسم کی قبیح مثالوں سے
بچنا چاہئے جن کا وبال شدید اور گناہ عظیم ہے
کیونکہ بسا اوقات یہ کفر تک پہنچا دیتی ہیں۔ ہم
اس سے اللہ تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں) تحقیق
رشیہ نے ابونواس پر ناراضگی کا اظہار کیا جب
ابونواس نے یہ کہا کہ بے شک عصا موسیٰ خصیب کے
ہاتھ میں ہے (خصیب رشیہ کا ایک غلام تھا
جس کو رشیہ نے مصر کا حاکم بنا دیا تھا۔ ابونواس
نے اہل مصر کے حاکم کی سیاست اور ان سے ظلم
کو مٹانے کے لئے عصا موسیٰ کا استعارہ کیا۔
اُس کے کلام میں عمدہ تشبیہ اور استعارہ ہے لیکن
اس میں بے ادبی ہے کیونکہ اُس نے عصا موسیٰ کو
خلفاء کے غلاموں میں سے ایک غلام کے ہاتھ میں

وجعل ذلك العبد كرسول من اولی العزم) وقال له (ای الرشید لابی نواس) یا ابن اللخناء) هذا مما تشتم به العرب، واللخنا هنا امه من اللخن، وهو النتن فاستعير للفاحشة او للمرأة التي لم تختف ای یا دنی الاصل ولثیم الام) التهنی بعصا موسی (وهی معجزة نبی عظیم) وأمر باخواجه من عسكرة من ليلته اه ملتقطاً۔

قرار دیا حالانکہ وہ عصا ایک عظیم الشان رسول کا معجزہ ہے اور اُس نے غلام مذکور کو اولوا العزم رسولوں میں سے ایک رسول کی مثل قرار دیا) اس نے کہا (یعنی رشید نے ابو نواس کو کہا) اے لخنار کے بیٹے (اس کلمہ کے ساتھ اہل عرب گالی دیتے ہیں، یہاں لخنار سے مراد اس کی ماں ہے۔ یہ لفظ لخن بمعنی بدبو سے مشتق ہے۔ یہ لفظ فاحشہ یا غیر محترمتہ عورت کے لئے بطور استعارہ بولا جاتا ہے (یعنی ایک گھٹیا نسب یا کمینہ ماں والے) کیا تو عصا موسیٰ کا مذاق اڑاتا ہے حالانکہ وہ ایک عظیم نبی کا معجزہ ہے) اور رشید نے اُسی رات ابو نواس کو اپنے لشکر سے نکلنے کا حکم دے دیا اھ التقاط۔ (ت)

بالجملہ کون مسلمان گوارا کرے گا کہ وہ آیت جس میں ایک نبی کریم کی مدح بیان فرمائی ہو تشبیہ و تمثیل کے زور لگا کر اپنے اوپر ڈھال لائے، اور سلطان عظیم القدر جلیل الشان کا تاج لے کر ایک چار کو پہنائے۔ نسأل الله العافية (ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت مانگتے ہیں۔ ت)

وَجِبِ سَوْمٌ: یہیں سے ظاہر ہو گیا کہ اس ناطق سے کہ بر تقدیر لایم، اور لوگ مثلاً طلبہ منطق و ناظرین کتاب مراد لینا بھی نجات نہ دے گا کہ یہ تشبیہ جیسے اپنے نفس کے لئے ناجائز ہے یونہی ان کے لئے۔ کمالاً بخفی۔ وجہ چہارم: ہاں اگر یوں جان بچایا چاہے کہ میں نے ناطق اَلنَّالِہِ الْحَدِیْسِ سے خود جناب سیدنا داؤد علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مراد لیا ہے۔ تو بے شک اس صورت میں یہ اضافت نہایت حُسن و بجا۔ مگر اب وہ آفتیں رَجَعَتْ فَمُنْقَرِي کریں گی کہ نبی اللہ پر تہمت رکھی اور اُس کے علم عزیز کی تحقیر کی۔ کما یظہرُ مستأقرّاً نَا انفا (جیسا کہ اُس تقریر سے ظاہر ہوتا ہے جو ہم نے ابھی ابھی کی ہے۔ ت)۔ اگر تہمت سے یوں بچے کہ حقیقت نسبت مقصود نہیں، بلکہ اس طور پر کہا جیسے بے باک لوگ خوش آوازوں کے گانوں کو ”نغمہ داؤدی“ یا ”الحان داؤد“ کہتے ہیں۔ تو اب وہ بلائے تشبیہ، جگر دوزی و جاں گدازی کو بس ہے۔

غرض کوئی شکل مفکر کی نہیں — والعیاذ باللہ سبحنہ و تعالیٰ (اللہ سبحنہ و تعالیٰ کی پناہ۔ ت)

اب بر تقدیر تو صیغہ چلتے، یعنی ناطق کو تنوین دے کر۔ اس صورت میں من ترا صدًا چپاں نہیں، مگر بہارت کتاب نمٹل، کہ تعلیلیہ ٹھہرائیں اور لاجل کے معنی میں لے کر لفظ کے قریب لے جائیں۔ بہر حال اس ترکیب میں التالہ الحدید کی ضمیر متکلم سے ذات مصنف مراد ہوگی، کہا لایحق (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) اور ناطق سے وہی طلبہ و نظار۔ اور حدید سے مطلب غوثیہ۔ اور ان کی الائنٹ سے ایضاح و ابانت۔ حاصل یہ کہ منطق جدید اس ناطق کے لئے، جس کے واسطے ہم نے مطالب مشککہ حل کر دیے۔ اس معنی میں نا واقعہ کو کوئی محذور نظر نہ آئے مگر یہاں محذور شدید باقی ہے۔ کلام الہی تعالیٰ عظمیٰ (جس کی عظمت بلند ہے۔ ت) کا اپنے کلام کے عوض ایسا استعمال شرعاً حرام و وبال و نکال۔ یہاں تک کہ بہت فقہائے کرام نے حکم کفر دیا، والیعا ذلک باللہ سبحنہ و تعالیٰ (اور اللہ سبحنہ و تعالیٰ کی پناہ۔ ت) اور وجہ تحریم ظاہر و واضح۔

ذرا اپنے رب تبارک و تعالیٰ کی عظمت پیش نظر کہ کر خیال کرے کہ التالہ الحدید کس نے فرمایا؟ اور ضمیر نا سے کون سی ذات پاک مراد؟ اور لہ میں کس جلیل القدر کی طرف ضمیر، اور مضمون جملہ کس امر عظیم سے تعبیر؟۔ اب اسی کلام کو کون شخص کس طرح اپنے استعمال میں لاتا، اور ضمیر نا سے خدا کے عوض کس ذلیل حقیر کو مراد لیتا۔ اور کنایہ لہ نبی اللہ کے بدلے کس کی طرف پھیرتا۔ اور اس عزت والی بات کو، جس کی قدر خدا و رسول ہی خوب جانتے ہیں، کس بیہودہ بات پر ڈھالتا ہے؟

صحر حقا کہ تاج شاہی کتنا س رائے زیب

(حق یہ ہے کہ بادشاہ کا تاج جھاڑ و پھرنے والے کے سر پر زیب نہیں دیتا)

یا ہذا، حق بات اپنے مقابل کم سمجھ میں آتی ہے کہ نفس آمادہ دفع و انتصار ہوتا ہے۔ دوسروں پر خیال کر کے دیکھ۔ مثلاً زید عسمر کو مال کثیر دے کر کہہ کہ انا اعطینک الکوشن (اے محبوب! ہم نے تجھیں بے شمار خوبیاں عطا فرمائیں۔ ت) کیا نہ کہا جائے گا کہ اس نے خدا و کلام خدا اور رسول خدا کی قدر نہ جانی۔ حاشا للہ! کہاں خدا، کہاں زید۔ کجا حضور، کجا عمرو۔ کہاں کوثر، کہاں زر۔ یا عمرو نے زید کو کہیں بھیجا۔ بچہ نے پوچھا کس کے حکم سے گیا تھا؟۔ عمرو بولا: امو من عندنا انا کنا مرسلین (ہمارے پاس کے حکم سے بے شک ہم بھیجے والے ہیں۔ ت)

عہ لا یبد و ما هنا فی المخطوطة صافیا ۱۲ محمد احمد

وعلیٰ هذا قیاسٌ غیر ذلک من امر اجیف جہلۃ الناس (اس کے علاوہ جاہل لوگوں کی منکھڑت باتوں کو اسی پر قیاس کر لو۔ ت)

ہاں ہاں قطعاً اس طرح کا استعمال مستلزم کفر و استخفاف - پھر جس نے الزام بہ لازم کیا کا فر کہا۔ اور محققین نے عدم التزام پا کر صرف حرام ٹھہرایا۔

فاتقن هذا فانه مفید و تحقیق المقام یقتضی المزید و انت له عند العبد الضعیف و بفضل المولی القوی اللطیف و تنقیحاً و بسطاً و توضیحاً و ضبطاً یطلب هو و امثاله من مجموعتنا المبارک ان شاء اللہ تعالیٰ : العطا یا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ - و بهذا القدس ، وضح الامر و بان الفرق بینہ و بین التضمین ، فانه سائغ عند اکثرین ، و ان ذهب ناسٌ الی التحریم : واللہ سبحانه بالحق علیم۔

اس کو پختہ کرے کیونکہ یہ مفید ہے۔ اس مقام کی تحقیق مزید کا تقاضا کرتی ہے۔ اور اس کے لئے قوت و لطف والے مولیٰ تعالیٰ کے فضل سے عبد ضعیف کے پاس تنقیح و تفصیل اور توضیح و ضبط ہے۔ اُس کو اور اس کی مثال کو ان شاء اللہ تعالیٰ ہمارے بابرکت مجموعے ”العطا یا النبویہ فی الفتاوی الرضویہ“ سے طلب کیا جاسکتا ہے۔ اس قدر سے معاملہ کی وضاحت ہو گئی۔ اور اس کے درمیان اور تضمین کے درمیان فرق ظاہر ہو گیا کیونکہ اکثر کے نزدیک وہ جائز ہے اگرچہ کچھ لوگ اس کے حرام ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ حق کو خوب جانتا ہے۔ (ت)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے :

جمع اہل موضع و قال : فجمعنہم جمعاً او قال : و حشرنہم فلم تغادر منہم احداً کفر اھ ملتقطاً۔

کسی نے شہر والوں کو جمع کیا اور کہا فجمعنہم جمعاً (تو ہم ان سب کو اکٹھا کر لائیں گے) یا کہا و حشرنہم فلم تغادر منہم احداً (اور ہم

ان کو جمع کر دیں گے تو ہم ان میں سے کسی کو نہیں چھوڑیں گے) تو وہ کافر ہو گیا اھ التہا ط۔ (ت) اسی میں ہے :

اذا قال لغیرہ خانہ چناں پاک کردہ کہ چوں جب دوسرے شخص کو کہا کہ گھر کو تو نے ایسا پاک

کر دیا ہے کہ جیسے والسماء والطارق (آسمان کی قسم اور رات کو آنے والے کی) تو کہا گیا ہے کہ کافر ہو جائے گا۔ اور امام ابو بکر بن اسحاق علیہ الرحمہ نے کہا کہ اگر قاتل جاہل ہے تو کافر نہ ہوگا اور اگر عاصم ہے تو کافر ہو جائے گا۔ اور اگر کہا کہ قاعا صفا صفا (کھلا ہوا میدان) ہو گیا ہے تو یہ خود کو عظیم خطرہ میں ڈالنا ہے، اور جب ہندیا کی کھرچن یا بقیہ کے بارے میں کہا والباقيات الصالحات (باقی رہنے

جس نے اپنے کلام کے بدلے میں اللہ تعالیٰ کے کلام کو استعمال کیا تو کافر ہو جائے گا، جیسے لوگوں کے ہجوم کے بارے میں کہا فجمعہم جمعاً (تو ہم ان سب کو اکٹھا کر لائیں گے)۔ (ت)

من استعمل كلام الله تعالى في بدل كلامه
 كمن قال في ايراد حام الناس فجمعهم
 جميعا، كفرًا.

محیط میں ہے :

من جمع اهل موضع وقال : وحشرناهم
فلم تغادر منهم احدا ۝ او قال فجمعناهم
جمعا ۝ كفر ۝

جس نے کسی بستی کے لوگوں کو جمع کیا اور کہا وحشرنہم
 قلم نغادرمنہم احداً (اور ہم ان کو جمع کریں گے
 تو ان میں سے کسی کو نہیں چھوڑیں گے) یا کہا
 فجمعنہم جمعاً (تو ہم ان سب کو اکٹھا کر لائیں گے)
 تو کافر ہو جائے گا۔ (ت)

فاضل علی بن سلطان محمد کی اسکی تعلیل میں فرماتے ہیں:

لَا تَهْزِلْ فِي مَوْضِعٍ كَلَامَهُ ۖ
اس لئے کہ اس نے قرآن مجید کو اپنے کلام کی جگہ
رکھا۔ (ت)

اعلام میں ہمارے علماء سے کفر اتفاقی میں منقول :

او ملاً قد حاق فاق ، كاساً دهاقاً ۝ اذ فرغ
يا پيالہ بھرا اور کہا کاساً دھاقا (چھلکتا جام)
شرباً فاق ، فكانت سرايا ۝ اذ قال بالاستهزاء
یا شراب کو انڈیلا اور کہا فكانت سرابا (تو
ہو جائیں گے جیسے چمکتا رہتا) یا تاپ اور وزن کتنے
عند الوزن او الكيل : واذا كالوهم او وزنوهم
وقت بطور استہزاء کہا واذا كالوهم او وزنوهم
يخسرون ۝ الخ۔
یخسرون (اور جب انھیں دیں تاپ کر یا تول کر گھسا کر
دیں)۔ (ت)

بالجملہ جہاں تک نظر کی جاتی ہے ، اس نام میں کوئی احتمال قابل قبول ارباب عقول ایسا نہیں جو واضح
نام کو ارتکاب گناہ سے بچالے ۔ اور واقعی ایسی کتاب کو ایسا ہی نام پھبتا تھا ۔

الْخَبِيثَاتُ لِلْخَبِيثِينَ وَالْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَاتِ ۖ
گنہیاں گندوں کے لئے اور گندے گندیوں کیلئے (ت)
فَسْأَلُ مَوْلَانَا الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ ۖ وَالنِّعْمَةَ
ہم اپنے مولیٰ سے مانگتے ہیں درگزر اور عافیت ،
الْوَافِيَةَ ۖ وَالرَّحْمَةَ الْكَافِيَةَ ۖ وَالْهُدَايَةَ ۖ
بھر پور نعمت ، کفایت کرنیوالی رحمت ، شافی
الشَّافِيَةَ ۖ وَالْعِيشَةَ الصَّافِيَةَ ۖ اِنَّهُ هُوَ
ہدایت اور سُتھری زندگی ۔ بیشک وہی بخشنے والا
الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ۖ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللّٰهِ
مہربان ہے ۔ نہ گناہ سے بچنے کی طاقت اور نہ ہی
الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ ۖ وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰى عَلٰى سَيِّدِنَا
نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی و عظمت والے
وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ وَاٰلِهِ وَصَحْبِهِ اَجْمَعِينَ
معبود کی توفیق سے ۔ اللہ تعالیٰ درود نازل فرمائے
اٰمین !
ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ اور آپ کے تمام
آل و اصحاب پر ۔ اے اللہ ! ہماری دعا قبول فرما ! (ت)

تنبيه النبیه (عظیم الشان تنبیہ)

اعلم، اكرمني الله تعالى

واياك، ووقانا جميعا مواقع الهلاك.

ان هذا الكلام النفيس الموجز كان متعلقا بنفس

الاقوال والآن ان ان تكلم على المتكلم الردي الحال.

فاقول وعلى الله الوكول بان لك متا

بيتا امت اقوال نريد وان لم تخرج

بحد افيرها عن دائرة الكفار واشدا

البواس، لادقها ولاجلها ولاكثرها و

لاقلها - فبما منها من قال ولا قيل في الا و

للكفر اليه سبيل في لكنها في تنوع الموارد في اذ

لم يكن نسجها على منوال واحد

فمنها ما تنازعت فيه اراء العلماء، ويرد

مورد ككفر لا يعطيه منطوق المقال، وانما

يتطرق اليه من جهة اللزوم كالندى

الزمناة على القول السابع من علوم

الكافر المتلبس بكفره في

الجنة.

فهذا امما يتواسد عليه النفي والاثبات في

من الائمة الاثبات - فمن الزمه بموجب

كلامه اكفر، ومن لا فلا

كما في الشفاء للامام

قاضي عياض، و شرحه

نسيم الرياض، من قال من

تو جان لے اللہ تعالیٰ مجھے اور تجھے عزت عطا فرمائے

اور میں ہلاکت کی جگہوں سے بچائے کہ بیشک یہ عمدہ

مختصر کلام نفس اقوال سے متعلق ہے، اب وقت آگیا ہے

کہ ہم رومی حال والے متکلم پر گفتگو کریں۔

چنانچہ میں کہتا ہوں اور اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسہ ہے

ہمارے بیان سے تجھ پر عیاں ہو گیا کہ اگر زید کے

چھوٹے، بڑے، کثیر و قلیل تمام اقوال دائرہ تکفیر

اور شدید ترین ہلاکت سے خارج نہیں، ان میں

کوئی قیل و قال ایسی نہیں جس کا کفر کی طرف راستہ

نہ ہو لیکن ان کے مواضع استعمال مختلف انواع

کے ہیں کیونکہ ان کو ایک ہی سانچے پر نہیں بنایا گیا۔

ان میں سے بعض ایسے اقوال ہیں جن میں علماء کی

آراء باہم مختلف ہیں۔ ان پر نفس کلام سے کفر

وارد نہیں ہوتا مگر اس سے کفر لازم آتا ہے جیسے

ہم نے قول ہفتم پر اُسے الزام دیا کہ اس سے کافر کا

کفر کے ساتھ ملبس ہوتے ہوئے ہمیشہ جنت میں

رہنا لازم آتا ہے۔

یہ ان اقوال میں سے ہے جن پر متجرائمہ کرام سے

کفر کی نفی و اثبات دونوں وارد ہیں، چنانچہ

جس نے اُس کو کلام کے موجب سے الزام دیا

اس نے کافر قرار دے دیا اور جس نے ایسا

نہیں کہا اُس نے کافر قرار نہیں دیا جیسا کہ امام

قاضی عیاض کی تصنیف الشفاء اور اس کی شرح

اهل السنة) بالمال لما يؤديه اليه
 قوله كفره — فكانهم صرحوا
 (عند المكفر لهم) بما أَدْعَى
 اليه قولهم — ومن لم يراخذهم
 بمال قولهم لم يرا كفارهم (لشمول
 معنى الايمان لهم بحسب الظاهر)
 قال لانهم اذا وقفوا على هذا قالوا
 نحن نتفق من القول الذي الزمتوه
 لنا ونعتقد نحن وانتم انه كفر —
 بل نقول ان قولنا لا يؤول اليه على
 ما اصلناه — فعلى هذين الماخذين
 اختلف الناس — من علماء الملة
 واهل السنة) في الكفار اهل
 التابيل — والصواب (عند
 المذيقين) ترك الكفارهم لكن
 يغلب عليهم بوجيع الادب، و
 شديد الزجر والمهجر، حتى يرجعوا
 عن بدعهم — وهذه
 كانت سيرة الصدر الاول (من الصحابة
 والتابعين ومن قرب منهم) فيهم ما ازاحوا
 لهم قبرا، ولا قطعوا لهم ميراثا،
 لكنهم هجروهم وادبوهم بالضرب و
 النهي القتل على قدر احوالهم، لانهم
 فساق ضلّال (اهل بدع، والله الموفق)
 اه ملتقطا.

نسیم الریاض میں ہے، اہل سنت میں سے جس نے اس
 کے کلام کے مال کو دیکھا اس نے اسے کافر قرار دے دیا
 انہوں نے (تکفیر کر نیوالے کے نزدیک) اُس مال کی
 تصریح کی جس کی طرف قائلین کا کلام پہنچاتا ہے۔ اور
 جس نے مال کلام کی بنیاد پر مواخذہ کو روا نہ سمجھا اس
 نے ان کی تکفیر نہ کی (کیونکہ بظاہر معنی ایمان انھیں شامل
 ہے) اُس نے کہا عدم تکفیر کی وجہ یہ ہے کہ جب انھیں
 مال کلام سے آگاہ کیا جائے تو وہ کہتے ہیں کہ ہم
 اُس قول سے انکاری ہیں جس کا الزام تم نے ہمیں
 دیا۔ اور ہم اور تم اُس کو کفر جانتے ہیں۔ بلکہ ہم یہ کہتے
 ہیں کہ ہم نے اپنے قول کی جو بنیاد رکھی ہے اُس اعتبار
 سے ہمارے قول کا مال وہ نہیں (جو تم نے بتایا)۔
 ان دو مواخذوں کی بنیاد پر لوگوں (یعنی علماء ملت و
 اہلسنت) میں اہل تاویل کی تکفیر میں اختلاف واقع
 ہوا۔ اور (محققین کے نزدیک) درست یہ ہے ان
 کی تکفیر نہ کی جائے لیکن مارپیٹ، سخت ڈانٹ ڈپٹ
 اور بائیکاٹ کے ذریعے ان کو سزا دی جائے یہاں تک
 کہ وہ اپنی بدعتوں سے رجوع کر لیں۔ یہ طریقہ ان کے
 بارے میں صدر اول (عہد صحابہ و تابعین و تبع تابعین)
 میں تھا۔ صدر اول کے مسلمانوں نے اہل تاویل کو
 نہ تو قبروں سے محروم کیا اور نہ ہی میراث سے منقطع
 کیا لیکن ان سے قطع تعلق کیا اور ان کے حالات کے
 مطابق مارپیٹ، جلا وطنی اور قتل کے ذریعے انھیں
 سزائیں دیں کیونکہ وہ فاسق، گمراہ اور اہل بدعت ہیں،
 اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے (التقاطات)

ومنها ما لا امتراء في كونه كفرًا — لكن
نشأ في مطاوع المقال ما اخرج به عن
حد الاقصاح به ووقع به التجاذب
في اعطاء الكفر البواح به كلفظة "عندهم"
في القول السادس — فرما جاء
للتبوي، وان كان الظاهر ثمة خلاف
ذلك، عند العارف باساليب الكلام —
وهذا ان القسم لا الكفار بهما عند
المحققين -

اما الثاني، فواضح، لان من يشهد
بالشهادتين فقد ثبت اسلامه بيقين،
واليقين لا يزول بالشك — وقد روى
ذلك عن ائمتنا، كما في حاشية
السيد احمد الطحطاوي عن البحر الرائق
عن جامع الفصولين عن الامام
الطحطاوي عن الاجلة الاصحاب رضي الله
تعالى عنهم -

واما الاول فلما صرح الائمة الاثبات
ان التكفير امر عظيم، وخطر جسيم -
كلحم جبل غشه على اس جبل
وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين
فينتقى — سالكه عسيرة
ومهالكه كشيرة — فالذي

اور بعض اقوال ایسے ہیں جن کے کفر ہونے میں کوئی
شک نہیں لیکن اشارہ کلام میں کوئی ایسا قرینہ پایا گیا
جو اس کو کفر صریح کی حد سے خارج کر دیتا ہے اور
اس کی وجہ سے قائل پر ظاہری کفر کا حکم لگانے میں
باہم کشمکش واقع ہو جاتی ہے جیسے قول ششم میں
لفظ "عندہم"۔ بسا اوقات یہ لفظ برائت
کے لئے آتا ہے اگرچہ اسالیب کلام کے ماہر کے
نزدیک وہاں بظاہر اس کے خلاف ہے۔ ان
دونوں قسموں پر محققین کے نزدیک تکفیر نہیں کی جاتی۔
قسم ثانی تو واضح ہے کیونکہ جو توحید و رسالت کی
شہادت دے دے اس کا اسلام یقینی طور پر
ثابت ہو جاتا ہے۔ اور یقین شک کے ساتھ زائل
نہیں ہوتا۔ تحقیق ہمارے ائمہ کرام سے یہی مروی
ہے جیسا کہ سید احمد طحطاوی کے حاشیہ میں البحر الرائق
سے بحوالہ جامع الفصولین مذکور ہے، جامع الفصولین
نے امام طحاوی سے اور انہوں نے جلیل القدر صحابہ
کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کیا ہے۔
رہی قسم اول تو وہ اس لئے کہ متبرائے کرام نے تصریح
فرمائی ہے کہ بیشک تکفیر ایک عظیم اور بہت زیادہ
ہلاکت میں ڈالنے والا معاملہ ہے۔ جیسے لاغزائش
کا گوشت دشوار گزار پہاڑ کی چوٹی پر پڑا ہوا نہ رات
آسان کہ چڑھا جائے اور نہ ہی وہ گوشت طاقتور
کہ اس کے لئے مشقت اٹھائی جائے، اس کے

يَحْتَاطُ لِدِينِهِ لَا يَتَجَاسَرُ عَلَيْهِ إِلَّا بِدَلَالٍ
كَشُورٍ بَلْ أَجَلٍ، حَتَّىٰ أَنْتَ الْمَسْئَلَةُ
أَنْ كَانَتْ لَهَا وَجْهَةٌ إِلَى الْإِسْلَامِ وَ
تَسْعُ وَتَسْعُونَ وَجْهَةً إِلَى الْكُفْرِ فَعَلَى
الْمَفْتِي أَنْ يَبِيلَ إِلَى الْوَجْهَةِ الْأُولَى،
فَإِنَّ الْإِسْلَامَ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى — وَ
أَنْ كَانَتْ هَذَا لَا يَنْفَعُ الْقَائِلَ عِنْدَ
اللَّهِ تَعَالَى أَنْ كَانَتْ أَرَادَ وَجْهَةً
أُخْرَى —

وَقَدْ قَالَ الْمَوْلَى الْعَلَامَةُ نَزِينَ بْنِ نُجَيْمٍ
الْمِصْرِي فِي الْبَحْرِ: وَالَّذِي نَحْتَرِ
أَنَّهُ لَا يُفْتَى بِتَكْفِيرٍ مُسْلِمٍ أَمَّا حَلُّ كَلَامِهِ
عَلَى مُحَمِّلِ حَسَنٍ، أَوْ كَانَ فِي كُفْرِهِ اخْتِلَافٌ
وَلَوْ بِرَوَايَةٍ ضَعِيفَةٍ — قَالَ رَحِمَهُ اللَّهُ
تَعَالَى — فَعَلَى هَذَا أَكْثَرُ الْفَاقِ التَّكْفِيرِ
الْمَذْكُورَةِ لَا يُفْتَى بِالتَّكْفِيرِ بِهَا —
وَلَقَدْ لَزِمَتْ نَفْسِي أَنْ لَا أَفْتِيَ بِشَيْءٍ
مِنْهَا أَه —

قَالَ الْجَبَرُ الْخَيْرُ الرَّمْلِيُّ: أَقُولُ وَلَوْ
كَانَتْ الرِّوَايَةُ لَغَيْرِ مَذْهَبِنَا — وَبَدَلًا
عَلَى ذَلِكَ اشْتِرَاطُ كَوْنِ مَا يُوجِبُ الْكُفْرَ
مُجْمَعًا عَلَيْهِ أَه — تَابِعَهُ عَلَيْهِ —

راستے دشوار اور اس کی ہلاکتیں کثیر ہیں۔ جو شخص اپنے
دین میں محتاط ہے وہ تکفیر پر جسارت نہیں کرتا جب تک
سوورج کی مثل بلکہ اس سے بھی زیادہ روشن دلائل موجود
نہ ہوں، یہاں تک کہ اگر کسی مسئلہ میں ایک جہت اسلام
کی اور ننانویں جہتیں کفر کی نکلتی ہوں تو مفتی پر لازم ہے
کہ وہ پہلی جہت کی طرف میلان کرے کیونکہ اسلام
غالب ہوتا ہے مغلوب نہیں ہوتا اگرچہ یہ قائل کئے
عند اللہ نافع نہیں اگر اس نے دوسری جہت لعینہ
جہت کفر کا ارادہ کیا ہے۔

مولانا علامہ زین بن نجیم مصری نے البحر الرائق میں فرمایا،
اور وہ جسے ہم تحریر کرتے ہیں یہ ہے کہ کسی ایسے مسلمان
کی تکفیر کا فتویٰ نہ دیا جائے جس کے کلام کو اچھے معنی
پر محمول کرنا ممکن ہو یا جس کے کفر میں اختلاف پایا جائے
اگرچہ ضعیف روایت کی وجہ سے ہو۔ علامہ مصری
علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ اسی وجہ سے مذکورہ الفاظ
تکفیر میں سے اکثر پر تکفیر کا فتویٰ نہیں دیا جاسکتا،
اور میں نے خود پر لازم کر لیا ہے کہ ان میں سے کسی
کے ساتھ کفر کا فتویٰ نہیں دوں گا اھ۔

عالم صالح خیر الدین رملی نے فرمایا، میں کہتا ہوں
اگرچہ وہ روایت ہمارے مذہب کے غیر کی ہو
اور موجب کفر کے متفق علیہ ہونے کی شرط لگانا
اس پر دلالت کرتا ہے اھ۔ ابو السعود نے

ابو السعود فی شرح الاشباہ۔

وقد فصل الكلام، في هذا السرام تاج
المحققين، سراج المدققين، سيدنا
الوالد قدس سره الماجد في بعض
فتاواه التي شدد فيها النكير على
بعض اعلام عصره فلم يردوا شيئاً، و
كانوا له مذعنين۔

ومنها وهو الاكثر ما لا عذر فيه للزيد،
ولا مهلاً ولا مروءة، كالاقتوال الاسيرة
الاول وغيرها، فانه قد ناضل فيها
ضروريات الدين، وخلمت سرقبته
سابقة اليقين واتى بما لا تغسله البحار و
لا تساعد الحيل والا عذار۔۔۔ و
قد علمت انه اذا كانت عن علم وعمد
وطوع۔۔۔ ولا ريب في وجودها ههنا۔
فلا تنفع العزائم ولا تمنع التماائم،
ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم

واعلم ان العبد الضعيف لطف به
المولى اللطيف، لما وصل الى
هذا المقام، وحانت اوان الحكم
على المتكلم بذلك الكلام، تعرضت له
حكمة كلمة الاسلام، فاستعظم الجزم بالذمة

شرح اشباہ میں اس کی متابعت کی ہے۔

تحقیق اس مقصد میں کلام کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے
میرے والد ماجد قدس سرہ نے جو محققین کے تاج اور
مدققین کے چراغ ہیں اپنے اُن بعض فتاویٰ میں جن
میں آپ نے اپنے معاصر مشاہیر پر سخت تنقید کی تو
انہوں نے کوئی جواب نہ دیا اور وہ آپ کی اطاعت
کرنے والے تھے۔

اور بعض اقوال جو کہ اکثر ہیں ایسے ہیں کہ ان میں زید
کے لئے عذر نہیں، نہ اُن میں کوئی مہلت ہے نہ حیل
جیسے پہلے چار اقوال وغیرہ۔ کیونکہ ان میں اُس نے
ضروریات دین پر تیر اندازی کی اور یقین کا پھندہ اپنی
گردن سے اتار پھینکا، اور ایسے غلیظ کلمات و
اقوال لایا کہ انہیں کسی سمندر بھی نہیں دھو سکتے اور
نہ ہی حیلے بہانے اس کی موافقت کرتے ہیں۔ تحقیق
تو جان چکا ہے کہ اگر وہ اقوال جانتے بوجھتے بخوشی
کہے گئے جیسا کہ یہاں ان امور کی موجودگی میں کوئی
شک نہیں تو نہ ارادے نفع دے سکتے ہیں اور
نہ ہی تعویذات دفاع کر سکتے ہیں، اور نہیں ہے
برائی سے بچنے کی طاقت اور نہ ہی نیکی کرنے کی قوت
مگر بلندی و عظمت والے معبود کی توفیق سے۔

تو جان لے کہ عید ضعیف (اس پر مہربان مولى مہربانی
فرمائے) جب اس مقام پر پہنچا اور اس کلام کی وجہ سے
متکلم پر حکم لگانے کا وقت آیا تو اُسے کلمہ اسلام
کی عظمت و جلالت دامنگیر ہوئی۔ چنانچہ اس نے
تکفیر کو بہت ہی عظیم معاملہ سمجھا اس بات کا خوف

ایما استعظام ۛ فرقا من ان تکون هناك
 دقیقه عبیقة لم یصلها فهمی ، او
 شاذة فاذا لم یحط بها علمی ۛ
 فاستخرت المولی سبخنه و تعالیٰ ، و
 جعلت اسراجع الکتب و اقلب الاوراق
 حتی اکملت المجد و انہیت الجہد حسب
 ما یطاق ۛ و صرفت فیہ یومین
 کاملین ۛ فلم اس شیدا تقر بہ
 العین ۛ بل کُلما توغلت فی تتبع
 الاسفار ۛ تتابع الاقوال تؤید الکفار ۛ
 الی ان وقفت علی معظم المسائل ۛ
 وعامة الفروع فی کتب الامثال ۛ
 من اصحابنا الحنفیة ۛ وعائد الشافعیة ۛ
 و تراجم المالکیة ۛ والذی یتسر من کلمات
 الحنبلیة ۛ فاذا هی جمعا کما هی علی حد ۛ
 کانها ترمی عن قوس واحدة ۛ فایقنت ان
 لیس للرجل محیص ۛ ولا عت الحكم
 بالاکفار مفیص ۛ اللهم الاحکایة
 ضعیفة عن بعض علمائنا فی
 الجامع الاضغر ، ان عقد الخلد
 هوالمعتبر ۛ اور دھا ثم ر دھا
 ثم ر دھا — ولكن نردمت برها
 تلعثما ۛ ووددت الوقوف هناك تأثما ۛ
 علما منی بان الخلاف وان کان ضعیفا ، ههنا
 کافی — فامعنت النظر ۛ و انعمت

کرتے ہوئے کہ ہو سکتا ہے یہاں گہرا باریک علمی نکتہ ہو
 جس تک میری دانش نہ پہنچی ہو یا کوئی الگ تھلگ علمی
 بات جس کو میرا علم حاوی نہ ہوا ہو، تو میں نے مولے
 سبحانہ و تعالیٰ سے استخارہ کیا اور کتابوں کی طرف
 مراجعت اور ورق گردانی کرنے لگا یہاں تک کہ
 میں نے اپنی پوری کوشش کر لی اور مقدمہ و کچھ انتہائی
 محنت و مشقت کو بروئے کار لایا۔ اور اس میں پورے
 دو دن صرف کر دیئے۔ اس کے باوجود میں نے کوئی
 ایسی شے نہ پائی جس سے آنکھ ٹھنڈی ہوتی بلکہ جب
 بھی کتابوں کی تلاش میں منہمک ہوا، پے در پے تکفیر
 کے مؤید اقوال ہی پائے، یہاں تک میں نے حنفی،
 شافعی، مالکی اور حنبلی فقہاء کرام اور علماء عظام کی
 کتب میں بہت سے عظیم مسائل اور عام فروع پر
 واقفیت حاصل کی تو وہ مجموعی طور پر بھی ایسے ہی ہیں
 جیسے الگ الگ گویا کہ وہ سب ایک ہی کمان سے
 تیر اندازی کرتے ہیں۔ چنانچہ میں نے یقین کر لیا کہ
 اُس شخص کے لئے کوئی جائے فرار نہیں اور نہ ہی
 حکم تکفیر سے بچنے کی کوئی گنجائش ہے۔ اے اللہ!
 مگر ایک ضعیف روایت جو ہمارے بعض علماء سے
 جامع اصغر میں منقول ہے وہ یہ کہ ارادۂ قلبی معتبر ہے
 جامع اصغر میں اس کو وارد کیا پھر اُس کا خوب
 رد کیا۔ لیکن میں نے اُس میں زیادہ سوچ بچار کی
 اور گناہ سے بچنے کے لئے توقف کو پسند کیا
 یہ سمجھتے ہوئے کہ مخالفت اگرچہ کمزور ہے مگر یہاں
 کافی ہے۔ چنانچہ میں نے گہری نظر ڈالی اور فکر میں

الفکر ۛ حتی فتح المولى تبارك و
تعالى أنت الکفار علیہ الإجماع ۛ و
انما وقع فی الکفر النزاع ۛ فلا شك
ولا اسر تياب انت من تکلم بكلمة الکفر
طائعا عالما عامدا صاحبا فهو کافر
عندنا قطعاً، لا ينتطح فيه عنزات، و
نُجری علیہ احکام الردة، و يحرم علی
امراته ان یکنه من نفسها، و یجوز
لها ان تنکح من دون طلاق من
تشاء، والقائل نجسه ثلاثاً ندباً،
و نمهلہ لیرزق توياً، فان تاب و
الآقتل و دمی بجيفة كجيفة الكلاب،
من دون غسل ولا کفن ۛ ولا صلوة
ولا دفن ۛ و قطعنا میراثه عن مورثیه
المسلمین ۛ وجعلنا کسب سدة
فیما لجميع المؤمنین ۛ الی
غیر ذلک من الاحکام المشرحة
فی الکتب الفقہیة۔

اما انه هل یکفر بذلک فیما بینہ
وبین ربہ تبارک و تعالیٰ فقیل
مالہ یعقد الضمیر علیہ، لان التصدیق

مبالغہ کیا یہاں تک کہ مولے تبارک و تعالیٰ نے مجھ پر
آشکارا فرما دیا کہ تکفیر پر اجماع ہے۔ نزاع تو فقط
کفر میں ہے۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ جس نے
بخوشی جان بوجھ کر بقائمی ہوش و حواس کلمہ کفر بولا
وہ ہمارے نزدیک قطعی طور پر کافر ہے۔ اس میں
دو بکریاں سینک نہیں لڑائیں گی۔ ہم اُس پر مرتد ہونے
کے احکام جاری کریں گے۔ اُس کی بیوی پر حرام ہوگا
کہ وہ خود کو اس کے قابو میں دے اور اس کیلئے
جائز ہوگا بغیر طلاق جس کے ساتھ چاہے نکاح کر لے
اور کلمہ کفر کہنے والے کو ہم بطور استیجاب تین دن
محبوس رکھیں گے اور اُس کو مہلت دیں گے تاکہ اُسے
توبہ کی توفیق ملے۔ اگر اُس نے توبہ کر لی تو ٹھیک
ورنہ قتل کر کے اس کے لاشہ کو کتے کے لاشہ کی
طرح غسل، کفن، نماز جنازہ اور دفن کے بغیر
پھینک دیں گے۔ مسلمان مورثوں سے اس کی
میراث منقطع کر دیں گے اور اس کی حالت ارتداد کی
کمانی کو تمام مسلمانوں کے لئے غنیمت بنا دیں گے۔
اسی طرح اس کے علاوہ دیگر احکام جاری کریں گے جو
کُتب فقہ میں تفصیل کے ساتھ مذکور ہیں۔

ربا یہ مسئلہ کہ کیا وہ اس کلمہ کے ساتھ عند اللہ کافر
ہو جائے گا یا نہیں، تو ایک قول یہ ہے کہ نہیں
ہوگا جب ولی ارادہ نہ پایا جائے کیونکہ تصدیق کا

مترجم وہ مہلت طلب کرے تو پھر ظاہر الروایہ
میں واجب ہے ۱۲ منہ (ت)

عہ الا اذا استمهل فیجب فی ظاہر الروایة ۱۲
منہ۔

محله القلب — وهذه هي الحكاية التي
اشرنا اليها — وقال عامة العلماء و
جُمهور الأُمناء : نعم ، وإن
لم يعقد — لانه متلاعب بالدين ،
وهو كافرٌ بيقين .

وقد قضى الله تعالى أن مثل ذلك
لا يُقدم عليه إلا من نزع
الله الايمان من قلبه — عوذاً
به سبحانه وتعالى .

قال تعالى ، ولئن سألتهم ليقولن
إنما كنا نخوض ونلعب ، قل
إيا الله وأياته ورسوله كنتم تستهزون
لأعتذروا قد كفرتم بعد
ايمانكم .

وهذا هو الصحيح الصحيح المذيل بطراز
التصحيح — فهناك عملت في ذلك
رسالة جلية وعجالة جيلة تشتمل
على غرر الفوائد والذُرر الفرائد ، سميتهَا
”البارقة اللعاف في سوء من نطق بكفر طوعاً“^{۱۳}
ليكون العلم علماً على التاريخ كرسالتنا
هذه التي نحن الآن مفيضون
فيها سميناها ”مقام مع
الحديد على خد المنطق الجديد“^{۱۴}

محل دل ہے۔ یہی وہ حکایت ہے جس کی طرف ہم نے
اشارہ کیا ہے جبکہ عام علماء کرام اور جمہور اُمنائے
کہا ہے کہ وہ کافر ہو جائے گا اگرچہ دلی طور پر عزم
نہ پایا جائے کیونکہ وہ دین کے ساتھ کھیلنے والا ہے
اور یہ یقیناً کفر ہے۔

تحقیق اللہ تعالیٰ نے فیصلہ فرما دیا ہے کہ اس جیسے
فعل کا ارتکاب صرف وہی کرے گا جس کے دل سے
اللہ تعالیٰ ایمان سلب کر لیتا ہے۔ اللہ سبحنہ و
تعالیٰ کی پناہ !

اللہ تعالیٰ نے فرمایا ، اور اے محبوب ! اگر تم ان سے
پوچھو تو کہیں گے کہ ہم تو یونہی ہنسی کھیل میں تھے۔
تم فرماؤ کیا اللہ اور اس کی آیتوں اور اس کے
رسول سے ہنستے ہو ، بہانے نہ بناؤ تم کا منہ
ہو چکے ہو مسلمان ہو کر۔

اور یہی صحیح و رائج ہے جو تصحیح کے نقش و نگار سے مزین
ہے۔ تو یہاں سے ہی میں نے ایک خوبصورت
جلیل القدر رسالہ بنا دیا جو چمکدار فوائد اور بڑے بڑے
موتیوں پر مشتمل ہے ، میں نے اس کا نام ”البارقة
اللعاف في سوء من نطق بكفر طوعاً“ (۱۳۰۴ھ)
رکھا تاکہ نام سے رسالہ کی تاریخ تصنیف کا علم
ہو جائے ، ہمارے اُس رسالے کی طرح جس میں
اب ہم مشغول ہونے والے ہیں اُس کا نام ہم نے
”مقام مع الحديد على خد المنطق الجديد“ رکھا

فعليكم بها - فاني حققت فيها انت اكفاس
 الطائع هو الاجماع من دون نزاع -
 واقمت على ذلك دلائل ساطعة لاترام و
 براهين قاطعة لاتضام فكن الصدور و
 واستقر الامر و بان الصواب و انكشف
 الحجاب و الحمد لله رب العالمين -
 مطمئن ، معاملہ ثابت ، درستگی ظاہر اور حجاب منکشف ہو گیا - اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے
 تمام جہانوں کا - (ت)

بالجملہ حکم اخیر یہ ہے

کہ زید کے اقوال مذکورہ بعض حرام و گناہ — اور بعض بدعت و ضلالت — اور اکثر خاص کلمات کفر
 والعیاذ باللہ تعالیٰ (اور اللہ تعالیٰ کی پناہ - ت)
 اور زید یہ حکم شرع فاسق قاجر، مرتکب کبار — بدعتی خاسر، گمراہ غادر — اس قدر پر تو اعلیٰ درجہ
 کا یقین — اس کے سوا اس پر حکم کفر و ارتداد سے بھی کوئی مانع نظر نہیں آتا — حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، حنبلیہ
 سب کے کلمات — بلکہ صحابہ و تابعین سے لے کر اس زمانہ تک کے افتاء و قضیات، بالاتفاق یہی
 افادہ کرتے ہیں — کما بیتناہ فی البارقة اللعنا (جیسا کہ اُس کو ہم نے "البارقة اللعنا" میں بیان
 کر دیا - ت)
 بالفرض اگر بہ ہزار دقت کوئی بچتی ہوئی صورت نکل بھی سکی تو یہ بالجزم بتیں و مبین و صریح و ظاہر کہ وہ
 اپنے ان اقوال کے سبب عامۃ علمائے دین و جماہیر ائمہ کاملین کے نزدیک کافر، اور اُس پر احکام ارتداد
 جاری — اور بے ٹوہ مرے تو جہنمی ناری — والعیاذ باللہ القدیر البادی (اور اللہ کی پناہ جو قدرت والا
 پیدا کرنے والا ہے - ت)
 الْعَظْمَةُ لِلَّهِ ! (بڑائی اللہ کے لئے ہے - ت) اس قدر کیا کم ہے !

اعلام میں فرماتے ہیں :

لو تشبه بالمعلمين فاخذ خشبة وجلس
القوم حوله كالصبيان فضحكوا واستهزؤوا
كفر— مراد في الروضة : الصواب
لا - ولا يختَر بذلك فانه يصير مرتدا
على قول جماعة ، وكفى بهذا خسارا
وتفريطا احم ملتقطا۔

اگر کوئی معلمین کی مشابہت اختیار کرتے ہوئے
تحت پر بیٹھا اور لوگ مثل بچوں کے اس کے ارد گرد
بیٹھ گئے اور ہنسی مذاق کرنے لگے تو وہ کافر ہو جائیگا۔
روضہ میں یہ اضافہ کیا کہ درست بات یہ ہے کہ
کافر نہ ہوگا۔ اور تجھے یہ بات دھوکے میں نہ ڈالے
اس لئے کہ ایک بڑی جماعت کے قول پر وہ مرتد
ہو جائیگا اور اُسے یہ خسارہ و نقصان کافی ہے اھ المتقاطعت

مع ہذا، شفا شریف سے ، اوپر منقول ہوا کہ :

بعض اقوال اگرچہ فی نفسہ کفر نہیں مگر بار بار بہ تکرار اُن کا صدور دلیل ہوتا ہے کہ قائل کے
قلب میں اسلام کی غفلت نہیں۔ اُس وقت اُس کے کفر میں زہار شک نہ ہوگا۔
سُبْحَنَ اللّٰہ ! پھر کفریات خالصہ کا یہ ایں زور و شور، صدور کیونکر کفر قائل پر بُرہانِ کامل نہ ہوگا ! —
لاحول ولا قوة الا باللہ العزیز الحکیم۔

زید پر ہر فرض سے بڑھ کر فرض کہ از سر نو مسلمان ہو اور ان کفریات و ضلالت سے علی الاعلان توبہ
کرے ، اور صرف بطور عادت کلمہ شہادت زبان پر لانا ہرگز کافی نہ ہوگا کہ اس قدر تو وہ قبل از توبہ بھی بجا لاتا
تھا ، بلکہ اس کے ساتھ تصریح کرے کہ وہ کلمات کفریہ تھے اور میں نے اُن سے توبہ کی۔ اُس وقت اہل اسلام
کے نزدیک اُس کی توبہ صحیح ہوگی — اور ایمان لائے کہ اللہ جل جلالہ کے سوا کوئی خالق نہیں ، نہ اس کا
غیر قدم کے لائق — اور ایمان لائے کہ وہ تمام عالم کا مدبّر اور ہر چیز پر قادر ہے ، اور عقولِ مُخْتَرَعہ
فلاسفہ باطل — الی غیر ذلک متما یظہر بالمرأ جعة الی ما قد منا من المسائل (اس کے علاوہ
جو کچھ ظاہر ہوتا ہے اُن مسائل کی طرف رجوع کرنے سے جن کو ماقبل میں ہم نے بیان کیا ہے ۔ ت)
بحر الرائق میں ہے ،

اتى بالشهادتين على وجه العادة بطور عادت شہادتین کو لایا (کلمہ شہادت پڑھا) تو

ينفعه ما لم يرجع عما قال ، اذ لا يرتفع بهما كفره - كذا في النيزانية و جامع الفصولين ^له۔
 اُس کو نفع نہ دے گا جب تک اپنے قول سے رجوع نہ کرے کیونکہ اتیان شہادتین سے اُس کا کفر مرتفع نہ ہوگا۔
 بزازیہ اور جامع الفصولین میں یونہی ہے (ت)

اور ضرور ہے کہ جس طرح کتاب چھاپ کر ان کفریات و ضلالت کی اشاعت کی یوں ہی ان سے تبری اور اپنی توبہ کا اعلان کرے کہ آشکارا گناہ کی توبہ بھی آشکارا ہوتی ہے۔ امام احمد کتاب الزہد، اور طبرانی معجم کبیر میں سیدنا معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی، حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

اذا عملت سيئة فاحذر عندها توبة، السر بالسر والعلانية بالعلانية ^له
 جب تو کوئی گناہ کرے تو فوراً توبہ بجالا، پوشیدہ کی پوشیدہ اور ظاہر کی ظاہر۔

قلت واستاده حسن على اصول الحنفية۔
 میں کہتا ہوں اصول حنفیہ کے مطابق اس کا اسناد حسن ہے (ت)

اور اس کتاب تباہ خراب کی نسبت میں وہ نہیں کہتا جو بعض علمائے حنفیہ و شافعیہ کتب منطقیہ کی نسبت فرماتے ہیں کہ ان کے جو ورق نام خدا و رسول سے خالی ہوں اُن سے استنجا روا۔
 شرح فقہ اکبر میں ہے:

لو كان الكتاب في المنطق ونحوه ، تجوز اهانتة في الشريعة ، حتى افشى بعض الحنفية وكذا بعض الشافعية بجواز الاستنجاء به اذا كان خاليا عن ذكر الله تعالى مع الاتفاق على عدم جواز الاستنجاء بالورق الابيض الخالي عن الكتابة ^له ملخصاً۔
 اگر منطق وغیرہ میں کوئی کتاب ہو تو شریعت میں اسکی توبہ نہ کرنا جائز ہے یہاں تک کہ بعض حنفیوں نے یوں ہی بعض شافعیوں نے اس کے ساتھ استنجا کے جواز کا فتویٰ دیا ہے بشرطیکہ وہ اللہ تعالیٰ کے ذکر سے خالی ہو باوجودیکہ کتاب سے خالی سفید کاغذ کے ساتھ استنجا کے عدم جواز پر اتفاق ہے (ت)

۱۲۸/۵	ایچ ایم سعید کمپنی کراچی	باب احکام المرتدین	کتاب السیر	لے البحر الرائق
ص ۴۹	دار الکتاب العربی بیروت	حدیث ۱۴۱	سید الزہد للامام احمد بن حنبل	
۱۵۹/۲۰	المکتبة الفیصلیة بیروت	۳۳۱	المعجم الکبیر عن معاذ بن جبل	
ص ۱۷۴	مصطفیٰ البابی مصر	فصل فی العلم والعلما	سے منخ الروض الازہر شرح الفقہ الاکبر	

ہاں اتنا ضرور کہوں گا کہ اب اس کی اشاعت سے باز رہے۔ اور جس قدر جلدیں باقی ہوں بکلا دے اور حتی الوسع اس کے انخار و انابت از کار میں سعی کرے کہ منکر باطل اسی کے قابل۔ قال اللہ تعالیٰ،
 اِنَّ الَّذِیْنَ یُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِیْعَ الْفَاحِشَةُ فِی
 الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ اَلِیْمٌ فِی الدُّنْیَا
 وَالْاٰخِرَةِ وَاللّٰهُ یَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ
 سُبْحَنَ اللّٰهِ اِشَاعَتِ فاحشہ پر یہ ہاں کی وعید — پھر اشاعت کفر کس قدر شدید — والعیاذ
 باللہ العلیٰ الحمید (بلندی والے سرا ہے ہوئے معبود کی پناہ۔ ت)

حاکمہ رَزَقَنَا اللّٰهُ حُسْنَهَا (اللہ تعالیٰ ہمیں اچھا خاتمہ عطا فرمائے۔ ت) چند تشبیہات لکھا میں

تشبیہ اول: اے عزیز! آدمی کو اس کی انا نیت نے ہلاک کیا، گناہ کرتا ہے، اور جب اس سے کہا جائے
 توبہ کر، تو اپنی کسرِ شان سمجھتا ہے۔ عقل رکھتا تو اصرار میں زیادہ ذلت و خواری جانتا۔
 یا ہذا۔ ہرگز منصبِ علم کے منافی نہیں کہ حق کی طرف رجوع کیجئے، بلکہ یہ عین مقتضائے علم ہے
 اور سخن پروری ہر جہل سے بدتر جہل — وہ بھی کا ہے میں؛ کفریات میں۔ والعیاذ باللہ (اللہ کی پناہ۔ ت)
 یا ہذا۔ صغیر پر اصرار اُسے کبیرہ کر دیتا ہے — کفریات پر اصرار کس قدر ناریں پہنچائے گا!
 یا ہذا۔ تیرا رب ایک شخص کی مذمت کرتا ہے:
 وَاِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللّٰهَ اخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْاِثْمِ
 فحسبه جہنم ولبس المهاد
 یعنی جب اس سے کہا جائے خدا سے ڈر، تو اُسے
 غرور کے مارے گناہ کی ضد چڑھتی ہے۔ سو کافی
 ہے اُسے جہنم، اور بیشک کیا بُرا ٹھکانا ہے۔

لہ! اپنی جان پر رحم کر، اور اس شخص کا شریکِ حال نہ ہو۔

یا ہذا۔ تیرا مالک ایک قوم پر زور فرماتا ہے:

وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ
 سِرَّ سَوَّلَ اللّٰهُ لَوَا سِرُّهُمْ و
 جب اُن سے کہا جائے اے آؤ تمہارے لئے بخشش چاہو
 خدا کا رسول، تو اپنے سر پھیر لیتے ہیں اور تو انہیں

سأيتهم يصدّون وهم مستكبرون ۱۔
 دیکھے کہ باز رہتے ہیں تکبر کرتے ہوئے۔

ہاں میں بھی تجھے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف بلاتا ہوں، خدا کو مان، اور منہ نہ پھیر۔
 یا ہذا۔ تو سمجھتا ہے، اگر میں تسلیم کروں گا تو لوگوں کی نگاہ میں میری قدر گھٹ جائے گی اور میرے
 علم فلسفی میں ہٹانگے۔ حالانکہ یہ محض وسوسہ شیطان ہے۔ لا حول پڑھ، اور خدا کی طرف جھک، کہ
 اس سے اللہ کے یہاں تیری عزت ہوگی، اور خلق میں بے قدری بھی غلط، بلکہ وہ تجھے مُنصف و حق پسند
 جانیں گے، اور نہ مانے گا تو متکبر و شریر و لونڈ۔

یا ہذا۔ کیا یہ ڈرتا ہے کہ مان جاؤں گا تو اس عجیب کا علم مجھ سے زیادہ ٹھہرے گا؟ — حاش اللہ!
 واللہ کہ اگر کوئی بندہ خدا میرے ذریعہ سے ہدایت پائے تو اس میں میری آنکھ کی ٹھنڈک اُس سے ہزار درجہ
 زائد ہے کہ میرا علم کسی سے زیادہ ٹھہرے۔

ہاں! ہاں! اگر تو اعلانِ توبہ کرے تو میں اپنے جہل اور تیرے فضل کا نوشتہ لکھ دوں۔
 یا ہذا۔ اک ذرا تعصب سے الگ اور تنہائی میں بیٹھ کر سوچ کہ کفریات پر اصرار کی شامت تیرے
 حق میں بہتر ہے یا بعد رجوع و توبہ بعض جہالت کی تحقیر و ملامت؟

ہمہات، ہمہات! اللہ کا عذاب بہت سخت ہے۔ — وَإِنَّهُ لَآتٍ (اور وہ بلاشبہ آنے والا
 ہے۔ ت) — میں تیرے بھلے کی کہتا ہوں، غار پر نار کو اختیار نہ کرنا۔

الہی! میرے بیان میں اثر بخش! اور اپنے اس بندہ کو ہدایت دے، اور ہمارے قلوب دینِ حق پر
 قائم رکھ۔

یا و احد ، یا ما جِد ، لا تَزَلْ عَنِّي نِعْمَةً
 انعمتھا علیّ ، بجاء من ارسلتہ
 راحمة للعالمین ، واقمتہ شفیعاً
 للمذنبین المتلوثین الخطائین
 الہائکین ، صلی اللہ تعالیٰ علیہ و
 علیٰ آلہ وصحبہ اجمعین - آمین !
 اے محب، اے کمال بزرگی والے! جو نعمت تو نے
 مجھے عطا فرمائی ہے وہ مجھ سے سلب نہ فرما، اس کے
 صدقے میں جسے تو نے تمام جہانوں کے لئے رحمت
 بنا کر بھیجا ہے۔ اور تو نے اُسے ہلاکت میں پڑنے
 والے خطاکاروں اور لہو لہو ہوئے گنہگاروں کیلئے
 شفیع بنایا ہے۔ اللہ تعالیٰ آپ پر، آپ کی آل پر اور
 آپ کے تمام اصحاب پر رحمت نازل فرمائے۔ آمین (ت)

تنبیہ دوم : مبادا اگر رگِ تعصبِ جوش میں آئے۔ اور خدا ایسا نہ کرے۔ تو اس قدر یاد رہے کہ عقائدِ اسلام و سنت کے مقابل، ہم پر فلاں ہندی و بہمان ہندی کسی کا قول سند نہیں۔ نہ احکام شرعیہ شخصِ دُون شخص سے خاص۔ — الْعِزَّةُ لِلَّهِ (عزت اللہ تعالیٰ کے لئے ہے۔ ت) شرع سب پر حجت ہے۔ وہ کون ہے جو شرع پر حجت ہو سکے؟ — اس قسم کی حرکت جس سے صادر ہوگی وہ بقدر اپنے سہیتہ کے حکم کا مستحق ہوگا۔ کسے باشد، کائناتِ کائن (جو بھی ہو۔ ت) —

آین و آں سے ہمیں موافقت اُسی وقت تک ہے جب تک وہ دینِ حق سے جُدا نہیں۔ اور اس کے بعد، عیاذ باللہ (اللہ کی پناہ۔ ت) ط

سایہ اش دور باد از ما دور

(اس کا سایہ ہم سے دُور ہو۔ ت)

جس کا قول ہم اسلام و سنت کے موافق پائیں گے تسلیم کریں گے۔ نہ اس لئے کہ اُس کا قول ہے، بلکہ اس لئے کہ صراطِ مستقیم سے مطابقت ہے۔ اور جس کی بات خلاف پائیں گے، زید ہو یا عمرو، خالد ہو یا یحجر، دیوار سے مار کر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رکاب سے پٹ جائیں گے۔ — اللہ ان کا دامن ہم سے نہ چھڑائے دُنیا میں نہ عقبی میں — آمین! الہی آمین! س

محمد عربی کا برفے ہر دوسراست کسے کہ خاکِ درش نیست خاکِ بر سر او

(محمد عربی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دونوں جہانوں کی آبرو ہیں، جو ان کے درِ اقدس کی

خاک نہیں ہے اس کے سر پر خاک ہو۔ ت)

تنبیہ سوم : واجبُ الملاحظۃ نافعُ الطلبۃ (جس کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے وہ طلبہ کے لئے نفع بخش ہے۔ ت)

ان اُصصار و اُصصار کے طلبہ علمِ چشمِ عبرت کھولیں اور تُو غُلِ فلسفہ کی آفتِ جاں گزاغور سے دکھیں۔ زید کہ جس کے اقوال سے سوال ہے آخر اس حال کو کا ہے کی بدولت پہنچا۔ اور فلسفہ کی دبی آگ نے بے خبری میں بہ تدْرِجِ سُلُکِ کر دفعۃً بھڑکی تو کہاں تک پھونکا؟

اے عزیز! شیطانِ اول دھوکا دیتا ہے کہ مقصود بالذات تو علمِ دین ہے۔ اور علومِ عقلیہ وسیلہ و آلہ — پھر ان میں اشتغال کس لئے بے جا؟

ہیہات! اگر یہ امر اپنے اطلاق پر مسلم بھی ہو تو اب اپنے حالات پر غور کرو کہ آلہ و مقصود کی شان ہوتی ہے؟ — شب و روز آلہ میں غرق ہو گئے، مقصود کا نام تک زبان پر نہ آیا — اچھا تو نسل ہے

اور اچھا قصد سے

بوقت صبح شود پچھ روز معلومت کہ پاک باختہ عشق در شب دیکھو
صبح کے وقت تجھے روز روشن کی طرح معلوم ہو جائے گا کہ تاریک رات میں تو نے کس کے
ساتھ عشق بازی کی ہے۔ (ت)

عزیزو! اگر علم آخرت کے لئے سیکھتے ہو تو واللہ کہ فلسفہ آخرت میں مضر — اور دنیا کے لئے؟
تو یہاں وہ بھی بخیر — اس سے تو بہتر کہ بڈل پاس کرو کہ دشل روپیہ کی نوکری پاسکو۔
عزیزو! اللہ انصاف! مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی حدیث میں علم کو ترکہ انبیاء اور علماء کو ان کا
وارث قرار دیا — ذرا دیکھو تو وہ علم بھی ہے جس میں تم سراپا منہمک، یا وہ جسے تم بایں بے پرواہی واستغنا
تارک؟ — بھلا ایمان کنے دل پر ہاتھ رکھ کر دیکھو کہ مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا وارث بننا اچھا، یا ابن سینا
و فارابی کا فضلہ خوار؟ ص

بہیں تفاوت رہ از کجا مست تا بہ کجا
(ان دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ت)

عزیزو! شیطان اس قوم کے کان میں پھونک دیتا ہے کہ، عمر صرف کرنے کے قابل ہی علوم فلسفہ ہیں
کہ ان کے مدارک عمیق اور مسابک دقیق۔ جب یہ آگئے تو علوم دینیہ کیا ہیں، ادنیٰ توجہ میں پانی ہو جائیں گے۔
حالانکہ واللہ محض غلط — تمہیں ان علوم ربانیہ کا مزہ ہی نہیں پڑا — ورنہ جانتے کہ علم ہی ہیں، اور
جو غرض و وقت و لطف و نزاکت ان میں ہے ان کا ہزارواں حصہ وہاں نہیں — مگر کیا کیجئے کہ طر
النَّاسُ أَعْدَاءُ لِمَا جَرَّهَلُوا

(لوگ اُس چیز کے دشمن ہوتے ہیں جس سے وہ جاہلی ہوتے ہیں۔ ت)

اچھا نہ سہی — مگر کیا نفیس تدقیق، عمدہ تحقیق ہے کہ ہزاراں برس گزرے آج تک کوئی بات مُنقَّح نہ ہوئی
— لوگ کہتے ہیں تلاوتِ آرا سے علم نفع پاتے ہیں — وہاں اس کے خلاف طر

شد پریشان، خوابِ شاں از کثرت تعبیر با

(زیادہ تعبیروں کی وجہ سے ان کا خواب پریشان ہو گیا۔ ت)

سلف خلف میں جسے دیکھتے کیا چمک چمک کر تقریر کرتا ہے گویا حق ناصح اس کی بغل سے نکل کر
کہیں گیا ہی نہیں — جب دوسرا آیا اُس نے نئی بانک سنائی، اگلے کی عقل او نہ ہی بتائی — یوں ہی
یہ سلسلہ بے تمیزی لا تقف عند حد قبل یوم القیمة (قیامت سے پہلے یہ سلسلہ کسی حد پر نہیں

رُکے گا۔ ت) چلا جاتا ہے اور چلا جائے گا۔ کچھ محقق ہو سکا نہ ہرگز ہو
 ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت رفت و منزل بے دیگرے پرداخت
 (جو بھی آیا اس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کر دی۔ ت)
 کہئے پھر اس "کاو، کاو" کا کیا محصل نکلا؟ اور کون سا نتیجہ دامن میں آیا؟ — دم مرگ جب
 دیکھے تو ہاتھ خالی تھ

جہل تھا جو کچھ کہ سیکھا، جو پڑھا افسانہ تھا
 ایک فلسفی نزاع میں ہاتھ ملتا اور کہتا تھا، غم کھوئی کچھ تحقیق نہ ہو پایا سوا اس کے کہ، ہر ممکن محتاج
 ہے اور امکان امرِ عدمی — دُنیا سے چلا اور کچھ نہ ملا۔
 اور دوسرا امر یعنی علومِ دینیہ اس کے ذریعہ سے خود آجانا — ایسا باطل فضیح ہے جس کی وقعت
 تمہارے اذہان کے سوا کہیں نہ ملے گی — حاشا للہ! کام پڑے دام کھلتے ہیں — دُش مسائلِ دینی
 پوچھے جائیں اور کوئی فلسفی صاب اپنے تفلُف کے زور سے ٹھیک جواب دے دیں تو جانیں — یوں تو
 زبان کے آگے بارہ ہل چلتے ہیں تھ

کس نگوید کہ دُوغِ من تَرش است
 (اپنی لسی کو کھٹا کوئی نہیں کہتا۔ ت)
 عزیزو! یہ درس کہ ان بلاد میں رائج، لاحق اُسے مہتائے علم سمجھتے ہیں — حاشا کہ وہ ابتدائی
 علم بھی نہیں — اس سے استعداد آنا منظور ہے — رہا علم! — ہیہات ہیہات! ہنوز دلی
 دُور ہے تھ

بسیار سفر باید تا نختہ شود خاے
 (بہت سفر چاہئے تاکہ کچا پکا ہو جائے۔ ت)
 طالبِ علم بے چارہ شفا، اشارات سب لپیٹ گیا اور یہ بھی نہ جانا کہ "اصولِ دین" کو کیونکر سمجھوں!
 اور خدا و رسول کی جناب میں کیا اعتقاد رکھوں! — اگر کچھ معلوم ہے تو سُستی سُنائی تعلیدی — پھر حلال و
 حرام کا تو دوسرا درجہ ہے۔

افسوس واضح درس نے کتبِ دینیہ گنتی کی رکھیں کہ طلبہ غرض و غور کے عادی ہو جائیں اور ازاں جا کہ

” ” کتاب التوبہ باب ما جاء في الذنوب ” ص ۲۴ ”

وہ جانِ رُشا وہیں — رہا اُن کے ساتھ استہزاء، اُس کا مزہ آج نہ کھلا تو کل قریب ہے — وسیع علم الذین ظلموا اَیَّ منقلب ینقلبون (اور اب وہ جانا چاہتے ہیں ظالم کس کروٹ پر پٹا کھائیں گے۔ ت)
عزیزو! نفسِ خودی پسند آزادانہ اَقُولُ کا مزہ پا کر پھول گیا — اور قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں جودل کا سرور اور آنکھوں کا نور ہے اُسے بھول گیا۔

ہیہات! کہاں وہ فن جس میں کہا جائے ”میں کہتا ہوں“، یا نقل بھی ہو تو: ابن سینا گفت (ابن سینا نے کہا۔ ت) اور وہ فن جس میں کہا جائے ”خدا فرماتا ہے“، مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: ”جنت میں اور مصطفیٰ میں فرق ہے اتنا ہی اس اَقُولُ و قال اور دونوں علموں میں۔ کیا خوب فرمایا عالم قریش سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے: ۵

کل العلوم سوی القرآن مشغلةً
العلم ما کانت فیہ قال حدیثنا
الآلحدیث والآلفقہ فی الدین
وما سوی فوسواس الشیاطین
(قرآن کے علاوہ تمام علوم ایک مشغلہ ہیں سوائے حدیث کے اور سوائے فقہ کے دین میں۔
علم تو وہ ہے جس میں کوئی شخص کئے کہ ہمیں حدیث بیان کی اور اس کے ماسوا شیطانوں کا دوسوہ ہے۔ ت) ۵

انچہ قال اللہ و نئے قال الرسول
(وہ کہ اللہ نے فرمایا نہ رسول نے، فضلہ ہوگا فضلہ پڑھتا ہے اُسے فضول۔ ت)
عزیزو! خدا را غور کرو! قبر میں، حشر میں تم سے یہ سوال ہوگا کہ عقائد کیا تھے اور اعمال کیسے؟ یا یہ کہ:
کلی طبعی خارج میں موجود ہے یا معدوم؟ اور زمانہ غیر قار و حوکرۃ بمعنی القطعہ کائن فی الایمان ہیں، یا
آن سیمال و حرکت بمعنی التوسط سے موہوم؟

عزیزو! میں نہیں کہتا کہ منطقی اسلامیاں۔ ریاضی، ہندسہ وغیرہ اجزائے جائزہ فلسفہ۔ نہ پڑھو۔
پڑھو مگر بقدر ضرورت۔ پھر اُن میں انہماک ہرگز نہ کرو۔ بلکہ اصل کارِ علوم دینیہ سے رکھو۔ راہ یہ ہے۔
اور آئندہ کسی پر جبر نہیں۔ واللہ یہدی من یشاء الی صراط مستقیم (اور اللہ تعالیٰ جسے چاہے سیدھی راہ

۱۔ القرآن الکریم ۲۶/۲۲۴

۲۔ ابجد العلوم المقدمۃ فی بیان اسما العلوم الخ المکتبۃ القدوسیۃ لاہور ۲/۲

۳۔ القرآن الکریم ۲/۲۱۳

(کھائے۔ ت)

سبنا لا ترغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من
لدا نك رحمة انت انت الوهاب

اے رب ہمارے دل ٹیڑھے نہ کر کہ تو نے ہمیں ہدایت
دی اور ہمیں اپنے پاس سے رحمت عطا کر بے شک
تو ہی بڑا دینے والا ہے (ت)

وقع الفراغ من تسويد هذه الاوراق
لسبعم خلوت من الشهر السابع من
العام الرابع من المائة الرابعة من
الالف الثاني من هجرة سراج الافق،
امام الخلق، نبی الرفق، ذی العلم الحق،
الحکیم الربانی۔ صلوات اللہ تعالیٰ وسلامہ
علیہ وعلىٰ آلہ وصحبہ وکل مشتاق
الیہ۔ برحمتک یا ارحم الراحمین
والحمد لله رب العلمین ÷ و
الله تعالیٰ اعلم، وعلیہ جلّ مجلّہ
اتم واحکم۔

ان اوراق کے مستودہ سے فراغت ماہ ہفتم کی سات
تاریخ کو ہوئی جبکہ تمام جہانوں کے سورج، تمام مخلوق
کے امام، نرمی والے نبی، علم حق رکھنے والے حکیم ربانی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ہجرت اقدس کو تیرہ سو چار
سال گزر چکے ہیں (یعنی، رجب ۱۳۰۴ھ) اللہ تعالیٰ
کی رحمتیں اور سلام ہو آپ پر، آپ کی آل پر، آپ کے
صحابہ پر اور ہر ایسے شخص پر جو حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام
کا مشتاق ہے۔ تیری رحمت کے ساتھ اے بہترین
رحم فرمانے والے۔ اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو
سب جہانوں کو پالنے والا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ خوب
جانتا ہے اور اس کا علم تام و مستحکم ہے۔ (ت)

کتب عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بحمد المصطفیٰ النبی الامی

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم



عہ یعنی ہفتم شہر رجب ۱۳۰۴، ہجریہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ ۱۲

سلطان احمد خان عفا عنہ اللہ تعالیٰ

للہ درالمجیب حیث اقی بتحقیق انیق
نعمۃ العبد المذنب الاواه محمد لطف اللہ



3
3

بلاشبہ مضامین رسالہ منطق المجید جو مجیب مصیب
نے نقل کئے اس پر خلافت شرع شریف اور مخالف
عقائد حقہ اہل اسلام سلفاً و خلفاً ہیں۔ اور مجیب مصیب نے
قباحتیں اور شناختیں اس کی بدوجہ احسن بیان فرمائیں
جزاۃ اللہ سبحانہ عن المسلمین احسن الجزاء۔

محمد احمد مسعود
ارشاد حسین

رسالہ

نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان

زمین اور آسمان کس کس نے کے بارے میں حق و باطل کے درمیان فرق کر نیوالی (قرآن مجید کی) آیتوں کا نازل ہونا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
نَحْمَدُكَ وَنُصَلِّي عَلَى سِرِّ سَوْلِكَ الْكَرِيمِ

مسلمہ از موتی بازار لاہور مستولہ مولوی حاکم علی صاحب ۱۴ جمادی الاولیٰ ۱۳۲۹ھ
یا سیدی اعلیٰ حضرت سلمہ اللہ تعالیٰ، السلام علیکم ورحمة اللہ وبرکاتہ۔

اما بعد هذا من تفسیر جلالین (ان الله
یسک السموات والارض ان تنزولا)
ای بمنعہما من النزول والیضا (اولم
تکونوا اقسما) حلفت من
قبل) في الدنيا (مالکم
بعد از یہ تفسیر جلالین کی عبارت ہے (بیشک
اللہ تعالیٰ رو کے ہوئے ہے آسمانوں اور زمین کو
کہ جنبش نہ کریں) یعنی ان کو زوال سے رو کے
ہوئے ہے۔ یہ بھی اس میں ہے (تو کیا تم پہلے
قسم نہ کھا چکے تھے) دنیا میں (نہیں ہے تمہیں)

من زائدہ ہے (ہٹ کے کہیں جانا) دنیا سے آخرت کی طرف۔ اور یہ بھی اسی میں ہے (اور نہیں ہے ان کا مکر) اگرچہ بہت بڑا ہے (کہ اس سے پہاڑ ٹل جائیں) معنی یہ ہے کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں اور ان کا نقصان خود انہی کو ہے۔ اور یہاں پہاڑوں سے مراد ایک قول کے مطابق حقیقتاً خود پہاڑ ہیں، اور ایک قول کے مطابق احکام شرع ہیں جن کو قرار و ثبات میں پہاڑوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔ اور جس قرارة میں لتذول کا لام مفتوح اور فعل مرفوع ہے اس قرارة میں ان مخففہ ہوگا اور مراد ان کے مکر کی بڑائی۔ اور کہا گیا ہے کہ مکر سے مراد ان کا کفر ہے۔ اور قرارة ثانیہ کی صورت میں اس قول کی تائید قرآن مجید کی یہ آیت کریمہ کرتی ہے (قریب ہے کہ آسمان اس سے پھٹ پڑیں اور زمین شق ہو جائے اور پہاڑ گر جائیں ڈھک کر) اور اول کی صورت میں جو پڑھا گیا ہے وہاں کان لعی نہیں تھا (ان کا مکر) اور میرے سردار! آپ کی برکتیں ہمیشہ رہیں، یہ ہے

عہ معنی یہ ہے کہ اُن کا مکر اس قدر شدید ہے
کہ اس سے پہاڑ اپنی جگہ سے ہٹ جائیں ۱۲
کمالین - (ت)

حصہ اول ص ۲۰۸	مطبع مجتہبی دہلی
”	” ” ”
نصف اول ص ۲۰۸	مطبع مجتہبی دہلی

السموات والارض (نگاہ میدارد
آسمانها و زمین را) (ان تذولا)
برائے آنکہ زائل نہ شوند از اماکن خود چہ
ممکن را در حال بعثت ناچار است
از نگاہ دارندہ آوردہ اند کہ چون یہود و نصاری
عزیر و عیسیٰ را بعینہ زندگی حق سبحنہ
نسبت کردند آسمان و زمین نزدیک
بآں رسید کہ شگافتہ گردد حق تعالیٰ فرمود
کہ من بقدرت نگاہ می دارم ایشان را
تا زوال نیابند یعنی از جائے خود نروند ایضاً
(اولم تکنوا) در جواب ایشان گویند
فرشتگان آیا نبودید شما کہ از رفتن مبالغہ
(اقسمتم من قبل) سوگند می خوردید پیش ازین
در دنیا کہ شما پائندہ و خوابیدہ بودید (مالکم
من زوال) نباشد شمارا هیچ زوالے مراد
آنست کہ می گفتند کہ مادر دنیا خوابیم بود و
بسرانے دیگر نقل نخواہیم نمود، و ایضاً (وان
کان مکروہم) و بد رستیکہ بود کہ ایشان
در سختی و ہول ساختہ پڑاختہ (لتزول) تا از جائے
برود (منہ الجبال) زان مکر وہ ہا۔

تفسیر حسینی کی عبارت (ان الله) بیشک اللہ تعالیٰ
(بمسك السموات والارض) محفوظ رکھتا ہے
آسمانوں اور زمین کو (ان تذولا) اس واسطے کہ اپنی
جگہوں سے زائل نہ ہو جائیں کیونکہ ممکن کیلئے حالت بقا
میں کسی محافظ کا ہونا ضروری ہے۔ منقول ہے کہ
جب یہود و نصاریٰ نے حضرت عزیر اور حضرت عیسیٰ
علیہما السلام کو اللہ تعالیٰ کا بیٹا قرار دیا تو آسمان و
زمین پھٹنے کے قریب ہو گئے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ
میں اپنی قدرت کے ساتھ ان کو محفوظ رکھتا ہوں تاکہ
یہ زوال نہ پائیں یعنی اپنی جگہ سے ہٹ نہ جائیں۔
اسی میں ہے (اولم تکنوا اقسامتم من قبل)
ان کے جواب میں فرشتے بطور مبالغہ کہیں گے کہ
کیا تم نے اس سے پہلے دنیا میں قسمیں نہیں کھائی
تھیں کہ تم دنیا میں ہمیشہ رہو گے اور سوئے رہو گے
(مالکم من زوال) تمہارے لئے کوئی زوال نہیں
ہوگا۔ مراد یہ ہے کہ وہ کہتے تھے کہ ہم دنیا میں ہمیشہ
رہیں گے اور دوسرے جہاں میں منتقل نہیں ہونگے۔
اور اسی میں ہے (وان کان مکروہم) یقیناً ان کا
مکروہی و ہولناکی میں اس حد تک بڑھا ہوا تھا کہ
(لتزول منہ الجبال) اس کی وجہ سے پہاڑ اپنی جگہ
سے ہٹ جاتے۔ (ت)

۷۰۵	ص	مطبع محمدی واقع بمبئی انڈیا	۴۱/۲۵	تفسیر حسینی قادری	تحت آیت ۲۵/۴۱
۴۱۹	ص	"	۴۳/۱۴	"	"
"	"	"	۴۶/۱۴	"	"

اے محبوب و محبوب فقیر! تبارک و تعالیٰ فی کل حال (اللہ تعالیٰ ہر حال میں آپ کی مدد فرمائے۔ ت) جب کافروں کے زوال کے معنی ان کا اس دنیا سے دارالآخرۃ میں جانا مسلم ہوا تو معاملہ صاف ہو گیا کیونکہ کافر زمین پر پھرتے چلتے ہیں اس پھرنے چلنے کا نام زوال نہ ہوا کہ یہ اُن کا چلنا پھرنا اپنے اماکن میں ہے کہ جہاں تک اللہ تعالیٰ نے اُن کو حرکت کرنے کا امکان دیا ہے وہاں تک ان کا حرکت کرنا اُن کا زوال نہ ہوا، یہی حال پہاڑوں کا ہوا کہ ان کا اپنے اماکن سے زائل ہو جانا ان کا زوال ہوا، جب یہ حال ہے تو زمین کا بھی اپنے اماکن سے زائل ہو جانا اس کا زوال ہو گا اور اپنے اماکن میں اس کا حرکت کرنا زوال نہیں ہو سکتا۔ شکر ہے اس پروردگار کا کہ کسی صحابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے بھی مجھے گریز نہ ہوا اور میری مشکل بھی از بارگاہ حل المشكلات حل ہو گئی برکت کلام کریم:
ومن یتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه
اور جو اللہ سے ڈرے اللہ اس کے لئے نجات کی راہ من حیث لا یحتسب لے

نکال دے گا اور اسے وہاں سے روزی دے گا
جہاں اس کا گمان نہ ہو۔ (ت)
اور یہ اس طرح ہوا کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آسمان کے سکون فی مکان کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہ فرمایا یعنی آسمان کی تصریح کی طرح تصریح نہ فرمائی یعنی خاموشی مندرمائی، قربان جاؤں احسن الخالقین تبارک و تعالیٰ کے اور باعث خلق عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اور حضرت معلم النجات رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے کہ سائنس کی سرکوبی کے لئے زمین کے زوال اس کے اماکن سے کے معنی آپ کے اس تابعدار مجاہد کبیر پر حیاں فرمائے کہ زمین کے زوال نہ کرنے کے یہ معنی ہیں کہ جن اماکن میں اللہ تعالیٰ نے اس کو امساک کیا ہے اس سے یہ باہر نہیں سرک سکتی مگر ان اماکن میں اس کو حرکت امر کردہ شدہ عطا فرمائی ہوئی ہے جیسے کہ اس پر کافر چلتے پھرتے ہیں اور یہ اُن کا زوال نہیں ہے اسی طرح سے اپنے مدار میں اور سورج کی ہمراہی میں امساک کردہ شدہ ہے اور جاذبہ اور رفتار کیا ہے صرف اللہ پاک کے امساک کا ایک ظہور ہے اور کچھ نہیں، اب چاہیں تو جاذبہ اور رفتار دونوں کو معدوم کر دیں اور ہر چیز کو اس کے پیر میں ساکن فرمادیں اس سے زائل نہیں ہو سکتی جیسے کہ سورج والشمس تجری لمستقر لہا مکان (اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے۔ ت) کی رو سے اپنے بحرے میں امساک کیا گیا ہوا ہے اور

اپنے مجرے میں چل رہا ہے مگر اس کے اس چلنے کا نام زوال نہیں بلکہ جریان ہے تو زمین کا بھی اپنے مدار میں اور سورج کی ہمراہی میں چلنا اس کا جریان ہے نہ کہ زوال۔

ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ۖ
فَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالشُّكْرُ وَالْمُنَّةُ۔
یہ اللہ کا فضل ہے جسے چاہے دے —
اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے
تمام جہانوں کا اور اس کا شکر اور احسان ہے (ت)
غریب نواز! کرم فرما کر میرے ساتھ متفق ہو جاؤ تو پھر ان شاء اللہ تعالیٰ سائنس کو اور سائنسدانوں
کو مسلمان کیا ہوا ہاں السم نجعل الارض مهاداً (کیا ہم نے زمین کو بچھونا نہ کیا۔ ت) کے بجائے
الذی جعل لکم الارض مهاداً الخ (وہ جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا کیا۔ ت)
درج فرمادیں دیباچہ میں، سب کو سلام سنون قبول ہو۔

الجواب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بامرہ قامت السماء
والارض والصلوة والسلام على شفيع
يوم العرض والہ وصحبہ وابنہ و
حزبہ اجمعين، آمين!
تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس کے حکم
سے آسمان و زمین قائم ہیں، اور درود و سلام
ہو روز قیامت شفاعت کرنے والے پر اور
ان کی آل، اصحاب، اولاد اور تمام امت پر۔
آمین! (ت)

مجاہد کبیر مخلص فقیر، حق طلب حق پذیر سلمہ اللہ القدير! وعلیکم السلام ورحمة اللہ و
برکاتہ۔ دسواں دن ہے آپ کی ربڑی آئی میری ضروری کتاب کہ طبع ہو رہی ہے اس کی اصل کے
صفحہ ۱۰۸۸ تک کاتب لکھ چکے اور صفحہ ۱۰۹۰ کے بعد سے مجھے تقریباً چالیس صفحات کے قدر مضامین
بڑھانے کی ضرورت محسوس ہوئی، یہ مباحث جلیلہ و دقیقہ پر مشتمل تھیں، میں نے ان کی تکمیل مقدم جانی کہ طبع
جاری رہے، ادھر طبیعت کی حالت آپ خود ملاحظہ فرما گئے ہیں وہی کیفیت اب تک ہے اب بھی اسی
طرح چار آدمی کرسی پر بٹھا کر مسجد کو لے جاتے لاتے ہیں، ان اوراق کی تحریر اور ان مباحث جلیلہ غامضہ

کی تنقیح و تقریر سے مجددِ تعالیٰ رات فارغ ہوا اور آپ کی محبت پر اطمینان تھا کہ اس ضروری دینی کام کی تقدیم کو ناگوار نہ رکھیں گے۔

آپ نے اپنا لقب مجاہدِ کبیر رکھا ہے مگر میں تو اپنے تجربے سے آپ کو مجاہدِ اکبر کہہ سکتا ہوں۔ حضرت مولانا الاسد الاسد المولوی محمد وصی احمد صاحب محدثِ سورۃِ رحمتہ اللہ تعالیٰ علیہ کا لہجہ جلد سے جلد حق قبول کر لینے والا میں نے آپ کے برابر نہ دیکھا اپنے جیسے ہوئے خیال سے فوراً حق کی طرف رجوع لے آنا جس کا میں بارہا آپ سے تجربہ کر چکا ہوں۔ جہادِ نفس سے جہادِ اکبر ہے تو آپ اس میں مجاہدِ اکبر ہیں یا سرک اللہ تعالیٰ و تقبل اٰمین۔ امید ہے کہ بعونہ تعالیٰ اس مسئلہ میں بھی آپ ایسا ہی جلد از جلد قبول حق فرمائیں گے کہ باطل پر ایک آن کے لئے بھی اصرار میں نے آپ سے نہ دیکھا ولہذا الحمد۔

اسلامی مسئلہ یہ ہے کہ زمین و آسمان دونوں ساکن ہیں کو اکب چل رہے ہیں کل فی فلک یسبحون ہر ایک ایک فلک میں تیرتا ہے جیسے پانی میں مچھلی۔ اللہ عز و جل کا ارشاد آپ کے پیشِ نظر ہے: ان اللہ یمسک السموات والارض ان تزولا ۝ ولئن زالتا ان امسکھما من احد من بعدہ انہ کان حلیمًا غفورًا ۝

بیشک اللہ آسمان و زمین کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں اور اگر وہ سرکس تو اللہ کے سوا انھیں کون روکے، بے شک وہ حلیم والا بخشنے والا ہے۔ (ت)

میں یہاں اولاً اجمالاً چند حرف گزارش کروں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ آپ کی حق پسندی کو وہی کافی ہوں پھر قدرے تفصیل۔

اجمال یہ کہ افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ سیدنا عبد اللہ ابن مسعود صاحبِ سر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم حضرت حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس آیتِ کریمہ سے مطلق حرکت کی نفی مانی، یہاں تک کہ اپنی جگہ قائم رہ کر محور پر گھومنے کو بھی زوال بتایا (دیکھئے نمبر ۲)۔

حضرت امام ابو مالک تابعی ثقہ جلیل تلمیذ حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے زوال کو مطلق حرکت سے تفسیر کیا۔ (دیکھئے آخر نمبر ۲)

ان حضرات سے زائد عربی زبان و معانی قرآن سمجھنے والا کون!

علامہ نظام الدین حسن نیشاپوری نے تفسیر غرائب الفقان میں اس آیت کریمہ کی تفسیر فرمائی: (ان تزولا) کراہۃ من والہما عن مقرہما و مرکزہما یعنی اللہ تعالیٰ آسمان و زمین کو روکے ہوئے ہے کہ کہیں اپنے مقر و مرکز سے ہٹ نہ جائیں۔ مقر ہی کافی تھا کہ جائے قرار و آرام ہے، قرار سکون ہے منافی حرکت۔ قاموس میں آتا ہے، قرسکت۔ مگر انہوں نے اس پر اکتفا نہ کیا بلکہ اس کا عطف تفسیری مرکزہما زائد کیا مرکز جائے مرکز۔ مرکز کا ڈنا، جانا۔ یعنی آسمان و زمین جہاں تجھے ہوئے گرے ہوئے ہیں وہاں سے نہ ہریں۔ نیز غرائب القرآن میں زیر قولہ تعالیٰ: الذی جعل لکم الارض فراشا (اور جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔ ت) فرمایا:

لا یتیم الا فتراش علیہا ما لم تکن ساکنۃ و یکفی فی ذلک ما عطاہا خالقہا و مرکز فیہا من السیل الطبیعی الی الوسط الحقیقی بقدرتہ و اختیارہ ان اللہ یمسک السموت و الارض ان تزولا۔

زمین کو بچھونا بنانا اس وقت تک تمام نہیں ہوتا جب تک وہ ساکن نہ ہو۔ اور اس میں کافی ہے وہ جو اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت و اختیار کے ساتھ اس میں وسط حقیقی کی طرف میل طبعی مرکز فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: بیشک اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ ہر کئے نہ پائیں۔ (ت)

اسی آیت کے نیچے تفسیر کبیر امام فخر الدین رازی میں ہے:

اعلم ان کون الارض فراشا مشروط بكونہا ساکنۃ، فالارض غیر متحرکۃ لا بالاستداسۃ ولا بالاستقامۃ، و سکون الارض لیس الامن اللہ تعالیٰ بقدرتہ و اختیارہ ولہذا قال اللہ تعالیٰ ان اللہ یمسک السموت و الارض ان تزولا۔ ملقطاً۔

جان لے کہ زمین کا بچھونا ہونا اس کے ساکن ہونے کے ساتھ مشروط ہے۔ لہذا زمین نہ تو حرکت مستدیرہ کے ساتھ متحرک ہے اور نہ ہی حرکت مستقیمہ کے ساتھ۔ اور اس کا ساکن ہونا محض اللہ تعالیٰ کی قدرت و اختیار سے ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا، بے شک اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ ہر کئے نہ پائیں۔ (ت)

۱۔ غرائب القرآن (تفسیر نیشاپوری) تحت آیت ۳۵/۴۱ مصطفیٰ البابی مصر ۸۳/۲۲

۲۔ قاموس المحيط باب الاراء فصل القاف " " " ۱۱۹/۲

۳۔ غرائب القرآن (تفسیر نیشاپوری) تحت آیت ۲۲/۲ " " " ۱۹۳/۱۹۲

۴۔ مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) " " " ۲۲/۲ المطبعة المصرية بمیدان الانوار ۱۰۲-۱۰۳

قرآن عظیم کے وہی معنی لینے ہیں جو صحابہ و تابعین و مفسرین معتدین نے لئے ان سب کے خلاف وہ معنی لینا جن کا پتا نصرانی سائنس میں ملے مسلمان کو کیسے حلال ہو سکتا ہے، قرآن کریم کی تفسیر بالرائے اشد کبیرہ ہے جس پر حکم ہے،

فليتبوا مقعده من النار لے وہ اپنا ٹھکانا جہنم میں بنا لے۔

یہ تو اس سے بھی بڑھ کر ہو گا کہ قرآن مجید کی تفسیر اپنی رائے سے بھی نہیں بلکہ رائے نصاریٰ کے موافق و العیاذ باللہ، یہ حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہما وہ صحابی جلیل القدر ہیں جن کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے اسرار سکھائے ان کا لقب ہی صاحب سر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہے امیر المؤمنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان سے اسرار حضور کی باتیں پوچھتے، اور عبد اللہ تو عبد اللہ ہیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ یہ جو فرمائیں اسے مضبوط تھا تو تمسکوا بعہد ابن مسعود (ابن مسعود کے فرمان کو مضبوطی سے تھامو۔ ت) اور ایک حدیث میں ارشاد ہے:

رضیت لامتی ما رضی لہا ابن ام عبد
وکرہت لامتی ما کرہ لہا ابن ام عبد
میں نے اپنی امت کے لئے پسند فرمایا جو اس
کے لئے عبد اللہ ابن مسعود پسند کریں اور میں نے
اپنی امت کے لئے ناپسند رکھا جو اس کے لئے
ابن مسعود ناپسند رکھیں۔

اور خود ان کے علم قرآن کو اس درجہ ترجیح بخشی کہ ارشاد فرمایا:
استقرأوا القرآن من اربعة من
عبد اللہ ابن مسعود الحدیث
قرآن چار شخصوں سے پڑھو۔ سب میں پہلے عبد اللہ
ابن مسعود کا نام لیا۔

یہ حدیث صحیح بخاری و صحیح مسلم میں بروایت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما حضرت اقدس صلی اللہ تعالیٰ

۱۱۹/۲	جامع الترمذی	ابواب التفسیر باب ما جاز فی الذی فیفسر القرآن براہ	امین کمپنی دہلی
۲۲۱/۲	جامع الترمذی	باب المناقب مناقب عبد اللہ بن مسعود	امین کمپنی دہلی
۱۲۸/۱	حلیۃ الاولیاء	ذکر عبد اللہ بن مسعود	دار الکتب العربیہ بیروت
۲۹۰/۹	مجمع الزوائد	كتاب المناقب مناقب عبد اللہ بن مسعود	” ” ” ”
۵۳۱/۱	صحیح البخاری	” ” ” ” ” ”	قدیمی کتب خانہ کراچی
۲۹۳/۲	صحیح مسلم	كتاب الفضائل فضائل	” ” ” ”

علیہ وسلم ہے۔

اور عجائب نعمائے الہیہ سے یہ کہ آیہ کریمہ ان تزولا کی یہ تفسیر اور یہ کہ محور پر حرکت بھی موجب زوال ہے چہ جائے حرکت علی المدار۔ ہم نے دو صحابی جلیل القدر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی، دونوں کی نسبت حضور انور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جو بات تم سے بیان کریں اس کی تصدیق کرو۔ دونوں حدیثیں جامع ترمذی شریف کی ہیں۔ اول،

ما حدثکم ابن مسعود فصدقوا۔ جو بات تم سے ابن مسعود بیان کرے اس کی تصدیق کرو۔ (ت)

دوم،

ما حدثکم حذیفۃ فصدقوا۔ جو بات تم سے حذیفہ بیان کرے اس کی تصدیق کرو۔ (ت)

اب یہ تفسیر ان دونوں حضرات کی نہیں بلکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اسے مانو اس کی تصدیق کرو والحمد للہ رب العالمین ہمارے معنی کی تویہ عظمتِ شان ہے کہ مفسرین سے ثابت، تابعین سے ثابت، اجلہ صحابہ کرام سے ثابت، خود حضور سید الانام علیہ افضل الصلوٰۃ والسلام سے اس کی تصدیق کا حکم۔

اور عنقریب ہم بفضل اللہ تعالیٰ اور بہت آیات اور صد باب احادیث اور اجماع امت اور خود اقرار مجاہد کبیر سے اس معنی کی حقیقت اور زمین کا سکون مطلق ثابت کریں گے وباللہ التوفیق۔ آپ نے جو معنی لئے کیا کسی صحابی، کسی تابعی، کسی امام، کسی تفسیر، یا جانے دیکھے چھوٹی سے چھوٹی کسی اسلامی عام کتاب میں دکھا سکتے ہیں کہ آیت کے معنی یہ ہیں کہ زمین گرد آفتاب دورہ کرتی ہے اللہ تعالیٰ اسے صرف اتنا روکے ہوئے ہے کہ اس مدار سے باہر نہ جائے لیکن اس پر اسے حرکت کرنے کا امر فرمایا ہے۔ حاشا للہ! ہرگز کسی اسلامی رسالہ، پرچے، رقعہ سے اس کا پتا نہیں دے سکتے سوائے تنس نصاریٰ کے۔ آگے آپ انصاف کر لیں گے کہ معنی قرآن وہ لئے جائیں یا یہ۔ مجاہد مخلص! وہ

جامع الترمذی ابواب المناقب مناقب عمار بن یاسر امین کمپنی دہلی ۲۲۱/۲

مسند احمد بن حنبل حدیث حذیفہ بن الیمان المکتب الاسلامی بیروت ۳۸۵/۵ و ۴۰۲

جامع الترمذی ابواب المناقب النبی صلی علیہ وسلم مناقب حذیفہ بن الیمان امین کمپنی دہلی ۲۲۲/۲

کون سا نص ہے جس میں کوئی تاویل نہیں گھڑ سکتے یہاں تک کہ قادیانی کافر نے وخاتم النبیین میں تاویل گھڑ دی کہ رسالت کی افضلیت اُن پر ختم ہو گئی اُن جیسا کوئی رسول نہیں ہے۔ تا تو تو ہی نے گھڑ دی کہ وہ نبی بالذات ہیں اور نبی بالعرض اور موصوف بالعرض کا قصہ موصوف بالذات پر ختم ہو جاتا ہے ان کے بعد بھی اگر کوئی نبی ہو تو ختم نبوت کے خلاف نہیں کہ یوں ہی کوئی مشرک لا الہ الا اللہ میں تاویل کر سکتا ہے کہ اعلیٰ میں حصر ہے یعنی اللہ کے برابر کوئی خدا نہیں اگرچہ اس سے چھوٹے بہت سے ہوں جیسے حدیث شریف میں ہے :

لا فتی الا علی لا سیف الا ذو الفقار ہے نہیں ہے کوئی جو ان مگر علی (کریم اللہ وجہہ الکریم) اور نہیں ہے کوئی تلوار مگر ذو الفقار۔ (ت)

دوسری حدیث :

لا وجه الا وجه العین ولا هم الا هم الدین ہے در وہ نہیں مگر آنکھ کا درد اور پریشانی نہیں مگر قرض کی پریشانی۔

ایسی تاویلوں پر خوش نہ ہونا چاہئے بلکہ جو تفسیر ماثور ہے اس کے حضور سر رکھ دیا جائے اور جو مسئلہ تمام مسلمانوں میں مشہور و مقبول ہے مسلمان اُسی پر اعتقاد لائے۔

مجھی مخلصی ! اللہ عز وجل نے آپ کو پکا مستقل سنی کیا ہے آپ جانتے ہیں کہ اب سے پہلے رافضی جو مرتد نہ تھے کا ہے سے رافضی ہوئے، کیا اللہ یا قرآن یا رسول یا قیامت وغیرہ ضروریات دین سے کسی کے منکر تھے؟ ہرگز نہیں، انھیں اسی نے رافضی کیا کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی عظمت نہ کی۔ مجاہد! دل کو صحابہ کی عظمت سے مملو کر لینا فرض ہے انھوں نے قرآن کریم صاحب قرآن صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے پڑھا حضور سے اس کے معانی سیکھے اُن کے ارشاد کے آگے اپنی فہم ناقص کی وہ نسبت سمجھنی بھی ظلم ہے جو ایک علامہ متبحر کے حضور کسی جاہل گنوار بے تمیز کو۔ مجاہد! صحابہ اور خصوصاً حذیفہ و عبد اللہ ابن مسعود جیسے

۱۔ القرآن الکریم ۳۳/۴۰

۲۔ تحذیر الناس

کتب خانہ رحیمہ سہارن پور انڈیا

ص ۴

ص ۲۵

۳۔

۴۔ الاسرار المرفوعہ

حدیث ۱۰۶۰

دار الکتب العلمیہ بیروت

ص ۲۶۵

۵۔ الدرر المنتشرة فی الاحادیث المشترکہ حنفیہ حدیث ۴۹۴ المکتب الاسلامی بیروت ص ۱۸۴

میں امید واثق رکھتا ہوں کہ اسی قدر اجمالِ جمیل آپ کے انصافِ جزیل کو بس۔ اب قدرے تفصیل بھی عرض کروں :

اُسی میں ہے :

ایک نسخہ میں ہے، کل ماتحرك او تغیر (ہر وہ جس نے حرکت کی یا تبدیل ہوا۔ ت)
یوں ہی عُباب میں ہے، تحول او تحرك (بدلایا حرکت کی۔ ت)
تاج العروس میں ہے،

انزال اللہ تعالیٰ نزالہ اے اذہب اللہ حرکتہ
و نزال نزالہ اے اذہب ذہبت

(انزال اللہ) اللہ تعالیٰ نے اس کے زوال کا
ازالہ فرمایا یعنی اس کی حرکت کو ختم فرما دیا۔ اور

[illegible]

حرکتہ کے

اس کا زوال زائل ہوا یعنی اس کی حرکت ختم ہو گئی۔ (ت)

نہایہ ابن اثیر میں ہے،

فی حدیث جناب الجہنی "واللہ لقد خالطہ سہمی ولو کانت نرائلۃ لتحرك الزائلة کل شیء من حیوان یزول عن مکانہ ولا یستقر، و کانت هذا المرئی قد سکن نفسه لا یتحرك لئلا یحس به فیجہز علیہ"۔

جذب جہنی کی حدیث میں ہے بخدا میرا تیرا اس میں پیوست ہو گیا، اگر اس میں حرکت کی طاقت ہوتی تو وہ حرکت کرتا۔ "زائلہ" اس حیوان کو کہتے ہیں جو اپنی جگہ سے ہٹ جائے اور تدار نہ پکڑے۔ جس کو تیر لگا تھا اس نے اپنے آپ کو حرکت سے روک لیا تاکہ اس کے بارے میں پتہ نہ چل سکے اور اس کو ہلاک نہ کر دیا جائے (ت)

(ا) دیکھو زوال بمعنی حرکت ہے اور قرآن عظیم نے آسمان و زمین سے اس کی نفی فرمائی تو حرکت زمین و حرکت آسمان دونوں باطل ہوئیں۔

(ب) "زوال" جانا اور بدلتا ہے حرکت محوری میں بدلتا ہے اور مدار پر حرکت میں جانا بھی، تو دونوں کی نفی ہوئی۔

(ج) نیز نہایہ و درنثر امام جلال الدین سیوطی میں ہے،

الزویل الانزعاج بحیث لا یستقر علی المکات وهو الزوال بمعنی

"زویل" کا معنی بے قراری ہے اس طور پر کہ کسی ایک جگہ قرار نہ پکڑے۔ زویل اور زوال کا معنی ایک ہی ہے۔ (ت)

قاموس میں ہے،

نزعجہ واقلقہ وقلعہ من مکانہ کانزعجہ فانزعج۔

اس کو بے قرار و مضطرب کیا اور اس کو اپنی جگہ سے ہٹایا، جیسے اس کو بے قرار کیا تو وہ بے قرار ہو گیا۔ (ت)

لہ تاج العروس فصل الزای من باب اللام داراجیاء التراث العربی بیروت ۳۶۲/۷

لہ نہایہ فی غریب الحدیث والاثار باب الزار مع الواو تحت لفظ زوال تحفۃ الاسلامیہ بیروت ۳۱۹/۲

لہ القاموس المحیط فصل الزای باب الحیم تحت لفظ زعج مصطفیٰ البابی مصر ۳۲۰/۲ ۱۹۸/۱

لسان میں ہے :

الانزعاج نقیض الاقرار به

انزعاج (بے قرار کرنا) اقرار (ایک جگہ ٹھہرنے)
کی ضد ہے۔ (ت)

تاج میں ہے :

قلق الشئ قلقاً هوان لا يستقر في مكان واحد

قلق الشئ قلقاً کا معنی یہ ہے کہ شے ایک جگہ
میں قرار نہ پکڑے۔ (ت)

مفردات امام راغب میں ہے :

قر في مكانه يقر قراراً ثبت ثبوتاً جامداً
واصله من القر وهو البرد وهو
يقضي السكون والمحريقضي الحركة

قر في مكانه یقر قراراً کا معنی یہ ہے کہ شے
اپنی جگہ ثابت ہو کر ٹھہر گئی۔ یہ اصل میں مشتق ہے
قر سے، جس کا معنی سردی ہے اور وہ سکون کا
تقاضا کرتی ہے جبکہ گرمی حرکت کی مقتضی ہے (ت)

قاموس میں ہے :

قرباً المكان ثبت و سكن كاستقرار

قرباً المكان کا معنی ٹھہرنا اور ساکن ہونا جیسا کہ
استقر کا معنی بھی یہی ہے (ت)

دیکھو زوال انزعاج ہے، اور انزعاج قلق اور قلق مقابل قرار اور قرار سکون ہو تو زوال مقابل
سکون ہے اور مقابل سکون نہیں مگر حرکت تو ہر حرکت زوال ہے۔ قرآن عظیم آسمان و زمین کے زوال
سے انکار فرماتا ہے، لاجرم ان کی ہر گونہ حرکت کی نفی فرماتا ہے۔

(۵) صراح میں ہے :

زائلم جنبیدہ و روندہ و آسنده یہ زائلم کا معنی جنبش کرنیوالا، جانیوالا اور آئیوالا ہے۔ (ت)

۲۸۸/۲	دار صادر بیروت	تحت لفظ نزع	لسان العرب
۵۸/۷	دار احیاء التراث العربی بیروت	تحت لفظ اقلق	تاج العروس فصل القاف
ص ۲۰۶	نور محمد کارخانہ تجارت کتب کراچی	القاف مع الراء	المفردات فی غراب القرآن
۱۱۹/۲	مصطفیٰ البابی مصر	باب الراء	القاموس المحيط فصل القاف
ص ۳۲۳	نوٹکشور لکھنؤ	باب اللام	صراح فصل الزار

زمین اگر محور پر حرکت کرتی جنبیدہ ہوتی اور مدار پر تو آئندہ دروندہ بھی بہر حال زائلہ ہوتی اور قرآن عظیم اُس کے زوال کو باطل فرماتا ہے، لاجرم اس سے ہر نوع حرکت زائل۔

(۲) کریمہ وان کان مکرہم لتزول منہ الجبال اُن کا مکر اتنا نہیں جس سے پہاڑ جگہ سے ٹل جائیں، یا اگرچہ اُن کا مکر ایسا بڑا ہو کہ جس سے پہاڑ ٹل جائیں، یہ قطعاً ہماری ہی موت اور ہرگز نہ حرکت جبال کی نفی ہے۔

(۱) ہر عاقل بلکہ غبی تمک جانتا ہے کہ پہاڑ ثابت ساکن و مستقر ایک جگہ جمے ہوئے ہیں جن کو اصلاً جنبش نہیں۔ تفسیر عنایۃ القاضی میں ہے،

ثبوت الجبل بعرفہ الغبی والذکی لہ
پہاڑ کے ثبوت و قرار کو کندہ ذہن اور تیز ذہن والا
دونوں جانتے ہیں۔ (ت)

قرآن عظیم میں ان کو سراسی فرمایا، سراسی ایک جگہ جما ہوا پہاڑ، اگر ایک انگل بھی برک جائیگا قطعاً نزال الجبل صادق آئے گا نہ یہ کہ تمام دنیا میں لڑھکتا پھرے۔ اور نزال الجبل نہ کہا جائے ثبات و قرار ثابت رہے کہ ابھی دنیا سے آخرت کی طرف گیا ہی نہیں زوال کیسے ہو گیا۔ اپنی منقولہ عبارت جلالین دیکھئے پہاڑ کے اسی ثبات و استقرار پر شرائع اسلام کو اُس سے تشبیہ دی ہے جن کا ذرہ بھر ہلانا ممکن نہیں۔

(ب) اسی عبارت جلالین کا آخر دیکھئے کہ تفسیر دوم پر یہ آیت و تخر الجبال ہذا کے مناسب ہے لہذا اُن کا ملعون بات ایسی سخت ہے جس سے قریب تھا کہ پہاڑ ڈھک کر گر پڑتے۔ یوں ہی معالم التنزیل میں ہے،

وهو معنی قوله تعالى وتخر الجبال هداً^۳
اور یہی معنی ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول کا^۴ اور
پہاڑ ڈھک کر گر پڑتے۔ (ت)

یہ مضمون ابو عبیدہ و ابن جریر و ابن المنذر و ابن ابی حاتم نے عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا نیز جویر صفاک سے راوی ہوئے، کقولہ تعالیٰ وتخر الجبال ہذا (جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول

۱۔ القرآن الکریم ۴۶/۱۴

۲۔ عنایۃ القاضی و کفایۃ الرازی حاشیۃ الشہاب تحت آیت ۴۶/۱۴ دار صادر بیروت ۲۷۷/۵

۳۔ معالم التنزیل (تفسیر البغوی) تحت آیت ۹۰/۱۹ دار الکتب العلمیہ ۳۲/۳

۴۔ جامع البیان عن الضحاک (تفسیر ابن جریر) ۱۶/۱۴ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۹۰/۱۳

۱: اور وہ پہاڑ گر جائیں گے ڈھک کر۔ (ت) اسی طرح قتادہ شاگرد انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا،
نظاہر ہے کہ ڈھک کر گرنے والے جنگل سے بھی اُسے نہ نکال دے گا جس میں تھا نہ کہ دنیا سے۔ ہاں جہاں ہوا ساکن
مستقر نہ رہے گا تو اُسی کو زوال سے تعبیر فرمایا اور اسی کی نفی زمین سے فرمائی تو وہ ضرور جی ہوئی ساکن
مستقر ہے۔

(ج) رب عزوجل نے سیدنا موسیٰ علی نبینا الکریم وعلیہ الصلوٰۃ والتسلیم سے فرمایا،
لن ترانی ولكن انظر الى الجبل فان
استقر مکانہ فسوف ترانی یلہ
تم ہرگز مجھے نہ دیکھو گے ہاں پہاڑ کی طرف دیکھو
اگر وہ اپنی جگہ ٹھہرا رہے تو عنقریب تم مجھے دیکھ
لو گے۔

پھر فرمایا :
فلما تجلی ربہ للجبل جعلہ دکا وخر
موسىٰ صعقا۔
جب ان کے رب نے پہاڑ پر تجلی فرمائی اسے ٹکڑے
کر دیا اور موسیٰ غش کھا کر گرے۔
کیا ٹکڑے ہو کر دنیا سے نکل گیا یا ایشیا یا اُس ملک سے۔ اس معنی پر تو ہرگز جگہ سے نہ ٹلا، ہاں وہ خاص
محل جس میں جا ہوا تھا وہاں نہ جارا ہوا، تو معلوم ہوا اسی قدر عدم استقرار کو کافی ہے۔ اور اوپر گزرا کہ
عدم استقرار عین زوال ہے زمین بھی جہاں جی ہوئی ہے وہاں سے سرکے، تو بیشک زائل ہوگی اگرچہ
دنیا یا مدار سے باہر نہ جائے۔

(۵) اس آیت کریمہ کے نیچے تفسیر ارشاد العقل سلیم میں ہے،
وان کان مکرهم فی غایة المتانۃ و
الشدة معدا لانزالہ الجبال عن
مقارہا۔
اگرچہ ان کا مکر مضبوطی اور سختی کی زیادتی کے سبب
سے پہاڑوں کو اپنی جگہوں سے ہٹانے کی
صلاحیت رکھتا تھا۔ (ت)
نیشاپوری میں ہے، انزالہ الجبال عن اماکنہا (پہاڑوں کو ان کی جگہوں سے ہٹانا۔ ت)

۱۴۳/۷ القرآن الکریم

۱۴۳/۷ القرآن الکریم

۱۴۳ ارشاد العقل سلیم (تفسیر ابی السعود) تحت آیت ۴۶/۱۴ دار احیاء التراث العربی بیروت ۵۸/۵

۱۴۳ غرائب القرآن و رغائب القرآن تحت آیت ۴۶/۱۴ مصطفیٰ البانی مصر ۱۳۲/۱۳

۱۴

۱۴

خازن میں ہے، تنزول عن اماکنہا (پہاڑ اپنی جگہوں سے ہٹ جائیں۔ ت)، کشف میں ہے، تنقلع عن اماکنہا (پہاڑ اپنی جگہوں سے اکھڑ جائیں۔ ت)، مدارک میں ہے، تنقطع عن اماکنہا (پہاڑ اپنی جگہوں سے جدا ہو جائیں۔ ت)، اسی کے مثل آپ نے کمالین سے نقل کیا یہاں بھی مکان و مقر سے قطعاً وہی قرار ہے جو کریمہ فان استقر مکانہ میں تھا ارشاد و کا ارشاد مقارہا جائے قرار اور کشف کا لفظ تنقلع خاص قابل لحاظ ہے کہ اکھڑ جانے ہی کو زوال بتایا۔

(۵) سعید بن منصور اپنے سنن اور ابن ابی حاتم تفسیر میں حضرت ابو مالک غزوہ ان غفاری کوئی استاذ امام ستی کبیر و تلیذ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے راوی، وان کانت مکرہم لتزول منه الجبال قال تحریک ہے

اگرچہ ان کا مکر اس حد تک تھا کہ اس سے پہاڑ ٹل جائیں۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے فرمایا اس کا معنی یہ ہے کہ حرکت کریں۔ (ت) انہوں نے صاف تصریح کر دی کہ زوال جبال ان کا حوالہ کرنا جنس کھانا ہے۔ اسی کی زمین سے نفی ہے واللہ الحمد۔

(۳) اوپر گزرا کہ زوال مقابل قرار و ثبات ہے اور قرار و ثبات حقیقی سکون مطلق ہے دربارہ قرار عبارت امام راعب گزری۔ اور قاموس میں ہے:

المثبت کمکرم من لا حراک بہ من المرض و بکسر الباء الذی ثقل فلم یبرح الفراش و داء ثبات بالضم معجز عن الحركة۔

مثبت بر وزن مکرم وہ شخص ہے جس میں بیماری کی وجہ سے حرکت نہ ہو اور اگر مثبت یعنی بار کے کسرہ کے ساتھ ہو تو اس کا معنی ہوگا وہ شخص جس کی بیماری بڑھ گئی اور وہ صاحب فراش ہو گیا۔ اور داء کا معنی ثبات ہوا، ثمار پر ضمہ کے ساتھ یعنی حرکت سے عاجز کر دینے والا مرض۔ (ت)

۱۔ باب التاویل فی معانی التنزیل (تفسیر خازن) تحت آیت ۴۶/۱۳ مصطفیٰ ابابانی مصر ۵۳/۴
 ۲۔ الکشف تحت آیت ۴۶/۱۳ مکتب الاعلام الاسلامی قم ایران ۵۶۶/۲
 ۳۔ مدارک التنزیل (تفسیر نسفی) دار الکتاب العربی بیروت ۲۶۶/۲
 ۴۔ القرآن الکریم ۱۴۳/۴
 ۵۔ تفسیر القرآن العظیم (ابن ابی حاتم) تحت آیت ۴۶/۱۳ مکتبہ نزار مصطفیٰ الباز ۲۲۵۲/۴
 ۶۔ القاموس المحیط فصل التار والتار باب التار مصطفیٰ ابابانی مصر ۱۵۰/۱

ولکم فیہا مستقر و متاع الیٰ حین ۱۷
اور تمہیں ایک وقت تک زمین میں ٹھہرنا اور
برتنا ہے (ت)

اور اس سے جب تک جُبدائی نہ ہو اُسے قرار و قیام بلکہ سکون سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ ہزاروں حرکات پر مشتمل ہو و لہذا کہیں گے کہ موتی بازار بلکہ لاہور بلکہ پنجاب بلکہ ہندوستان بلکہ ایشیا بلکہ زمین ہمارے مجاہد کبریا مسکن ہے وہ ان میں سکونت رکھتے ہیں وہ ان کے ساکن ہیں حالانکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ سکون و حرکت متقابلین مگر یہ معنی مجازی ہیں لہذا جائے اعتراض نہیں۔ لاجرم محل نفی میں ان کا مقابل زوال بھی انھیں کی طرح مجازی و توسع ہے اور وہ نہ ہو گا جب تک اُن سے انتقال نہ ہو کفار کی وہ قسم کہ ہالنا من زوال اسی معنی پر تھی یہ قسم نہ کھاتے تھے کہ ہم ساکن مطلق ہیں چلتے پھرتے نہیں، نہ یہ کہ ہم ایک شہر یا ملک کے پابند ہیں اس سے منتقل نہیں ہو سکتے بلکہ دنیا کی نسبت قسم کھاتے تھے کہ ہمیں یہاں سے آخرت میں جانا نہیں ان ہی الا حیاتنا الدنیا نموت نحیا و ما نحن بسعوثین (وہ تو نہیں مگر ہماری دنیا کی زندگی کہ ہم مرتے جیتے ہیں اور ہمیں اٹھنا نہیں۔ ت) مولیٰ تعالیٰ فرماتا ہے :

واقسموا بالله جہد ایما نہم لایبعث اللہ
من یموت ۳۷

اور انھوں نے اللہ کی قسم کھائی اپنے حلف میں حد
کی کوشش کی کہ اللہ تعالیٰ مرنے والے کو زندہ نہ اٹھائیگا۔ (ت)

لاجرم تیسری آیت کریمہ میں زوال سے مراد دنیا سے آخرت میں جانا ہو، نہ یہ کہ دنیا میں اُن کا چلنا پھرنا زوال نہیں قطعاً حقیقی زوال ہے جس کی سندیں اوپر سن چکے اور عظیم شافی بیان آگے آتا ہے مگر یہاں اُس کا ذکر ہے جس کی وہ قسم کھاتے تھے اور وہ نہ تھا مگر دنیا سے انتقال یعنی مجازی کے لئے قرینہ درکار ہوتا ہے یہاں قرینہ اُن کے یہی اقوال بعینہ ہیں بلکہ خود اسی آیت صدر میں قرینہ صریح مقالیہ موجود کہ روز قیامت ہی کے سوال و جواب کا ذکر ہے فرماتا ہے :

وانذار الناس یوم یأتیہم العذاب فیقول الذین ظلموا ما بنا اخرنا الی اجل قریب نجیب دعوتک و ننبیہ الرسل اولہ تکنونوا اقسام من قبل مالکم من زوال الیہ

اور لوگوں کو اس دن سے ڈراؤ جب اُن پر عذاب آئے گا، تو ظالم کہیں گے اے ہمارے رب تھوڑی دیر ہمیں مہلت دے کہ ہم تیرا بلانا مانیں اور رسولوں کی غلامی کریں۔ تو کیا تم پہلے قسم نہ کھا چکے تھے کہ ہمیں دنیا سے ہٹ کر کہیں جانا نہیں (ت)

لیکن کریمہ ان اللہ یمسک السموات والارض ان تزولا (بے شک اللہ تعالیٰ آسمانوں اور زمین کو روکے ہوئے ہے کہ کہیں جنبش نہ کریں۔ ت) میں کوئی قرینہ نہیں تو معنی مجازی لینا کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا بلکہ قطعاً زوال اپنے معنی حقیقی پر رہے گا یعنی قرار و ثبات و سکون حقیقی کا چھوڑنا، اُس کی نفی ہے تو ضرور سکون کا اثبات ہے ایک جگہ معنی مجازی میں استعمال دیکھ کر دوسری جگہ بلا قرینہ مجاز مراد لینا ہرگز حلال نہیں۔

(۴) نہیں نہیں بلا قرینہ نہیں بلکہ خلاف قرینہ۔ یہ اور سخت تر ہے کہ کلام اللہ میں پوری تحریف معنوی کا پہلو دے گا رب عزوجل نے یمسک فرمایا ہے اور امساک روکنا، تھامنا، بند کرنا ہے۔ ولہذا جو زمین کے پانی کو بہنے نہ دے روک رکھے اسے مسک اور صاک کہتے ہیں انہار و ابجار کو نہیں کہتے حالانکہ اُن میں بھی پانی کی حرکت وہیں تک ہوگی جہاں تک احسن النجالتین جل وعلا نے اُس کا امکان دیا ہے قاموس میں ہے :

امسکہ حبسہ المسک محرکۃ الموضع یمسک الماء کالمساک کسحاب الیہ
امسکہ کا معنی ہے اسکو روکا، المسک (س) پر حرکت کے ساتھ) اُس جگہ کو کہتے ہیں جو پانی کو روکے، جیسے مساک بروزن سحاب۔ (ت)

۱۵ القرآن الکریم ۴۱/۲۵

۱۴ القرآن الکریم ۴۴/۱۴

۳۲۹/۳

مصطفیٰ ابابانی مصر

۱۵ القاموس المحیط فصل الیم باب الکاف

یوں تو دنیا بھر میں کوئی حرکت کبھی بھی زوال نہ ہو کہ جہاں تک احسن الخالقین تعالیٰ نے امکان دیا ہے اُس سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔

(۵) اگر ان معنی کو مجازی نہ لیجئے بلکہ کہئے کہ زوال عام ہے مکان و مقرر حقیقی خاص سے ہر کثرت اور موقع عام اور وطن علم و اعلم از اعم سے جدا ہونا سب اُس کے فرد میں تو ہر ایک پر اس کا اطلاق حقیقت ہے جیسے زید و عمرو و بکر وغیرہم کسی فرد کو انسان کہنا تو اب بھی قرآن کریم کا مفاد زمین کا وہی سکون مطلق ہو گا نہ کہ اپنے مادر سے باہر نہ جانا۔ تزو لا فعل ہے اور محل نفی میں وارد ہے اور علم اصول میں مصرح ہے کہ فعل قرة نکرہ میں ہے اور نکرہ چیز نفی میں عام ہوتا ہے، تو معنی آیت یہ ہوئے کہ آسمان و زمین کو کسی قسم کا زوال نہیں نہ موقع عام سے نہ مستقر حقیقی خاص سے، اور یہی سکون حقیقی ہے ولله الحمد۔

یہی وجہ ہے کہ ہمارے مجاہد کبیر کو اپنی عبارت میں ہر جگہ قید بڑھانی پڑی زمین کا اپنے اماکن سے زائل ہو جانا اس کا زوال ہو گا۔ زائل ہو جانا قطعاً مطلقاً زوال ہے، زائل ہو جانا زوال کا ترجمہ ہی تو ہے مکان خاص سے ہو خواہ اماکن سے، مگر اول کے اخراج کو اس قید کی حاجت ہوتی یونہی فرمایا زمین کا زوال اس کے اماکن سے، پھر فرمایا: جن اماکن میں اللہ تعالیٰ نے اُس کو امساک کیا ہے اس سے باہر ہرگز نہیں سکتی۔ پھر فرمایا، اپنے مادر میں امساک کردہ شدہ ہے اس سے زائل نہیں ہو سکتی۔ اور نفی کی جگہ فرمایا: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آسمان کے سکون فی مکانہ کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہیں فرمایا۔ یہاں جمع اماکن کا ظاہر کر دیا مگر رب عز وجل نے تو ان میں سے کوئی قید نہ لگائی مطلق یمساک فرمایا ہے اور مطلق ان تزولا۔ اللہ آسمان و زمین ہر ایک کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائے، یہ نہ فرمایا کہ اس کے مادر میں روکے ہوئے ہے، یہ نہ فرمایا کہ ہر ایک کے لئے اماکن عدیدہ ہیں ان اماکن سے باہر نہ جانے پائے، تو اس کا بڑھانا کلام الہی میں اپنی طرف سے پیوند لگانا ہو گا از پیش خویش قرآن عظیم کے مطلق کو مقید عام کو مختص بنانا ہو گا۔ اور یہ ہرگز روا نہیں۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے جو ان کی کتب عقائد میں مصرح ہے کہ النصوص تحمل علی ظواہرہا (نصوص اپنے ظاہر پر محمول ہوتی ہیں۔ ت) بلکہ تمام ضلالتوں کا بڑا پچھا ٹک یہی ہے کہ بطور خود نصوص کو ظاہر سے پھیریں مطلق کو مقید عام کو مختص کریں، مالکم من زوال (تمہارے لئے زوال نہیں۔ ت) کی تخصیص واضح سے ان تزولا

کو بھی مخصوص کر لینا اس کی نظیر یہی ہے کہ ان اللہ علیٰ کل شیء قدير (بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے۔ ت) کی تخصیص دیکھ کر ان اللہ بكل شیء علیم (بیشک اللہ تعالیٰ ہر چیز کو جاننے والا ہے۔ ت) کو بھی مخصوص مان لیں کہ جس طرح وہاں ذات و صفات و محالات زیر قدرت نہیں یوں ہی معاملہ صاف ہو گیا کہ ذات و صفات و محالات کا معاذ اللہ علم بھی نہیں۔ زیادہ تشفی مجھہ تعالیٰ نمبر ۶ میں آتی ہے جس سے واضح ہو جائے گا کہ اللہ و رسول و صحابہ و مسلمین کے کلام میں یہاں یعنی خاص محل نزاع میں زوال سے مطلقاً ایک جگہ سے ہر کنا مراد ہوا ہے اگرچہ اماکن معینہ سے باہر نہ جائے یا زوال کفار کی طرح دنیہ خواہ مدار چھوڑ کر الگ بھاگ جانا، فانظرو (چنانچہ انتظار کرو۔ ت)

(۶) لاجرم وہ جنہوں نے خود صاحب قرآن صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے قرآن کریم پڑھا، خود حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس کے معانی سیکھے انہوں نے آیہ کریمہ کو ہر گونہ زوال کی نافی اور سکون مطلق حقیقی کی مثبت بتایا۔ سعید بن منصور و عبد بن حمید و ابن جریر و ابن المنذر نے حضرت شقیق ابن سلمہ سے کہ زمانہ رسالت پائے ہوئے تھے روایت کی اور یہ حدیث ابن جریر بسند صحیح برجال صحیحین بخاری و مسلم ہے،

ہمیں ابن بشار نے حدیث بیان کی کہ ہم کو عبد الرحمن نے حدیث بیان کی کہ ہم کو اعمش نے بوالہ ابو ائل حدیث بیان کی ابو ائل نے کہا کہ ایک صاحب حضرت سیدنا عبد اللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حضور حاضر ہوئے، فرمایا: کہاں سے آئے؟ عرض کی: شام سے۔ فرمایا: وہاں کس سے ملے؟ عرض کی: کعب سے۔ فرمایا: کعب نے تم سے کیا بات کی؟ عرض کی: یہ کہا کہ آسمان ایک فرشتے کے شانے پر گھومتے ہیں۔ فرمایا: تم نے اس میں کعب کی تصدیق کی یا تکذیب؟

حدثنا ابن بشار ثنا عبد الرحمن ثنا سفین عن الاعمش عن ابي وائل قال جاء رجل الى عبد الله رضي الله تعالى عنه فقال من اين جئت؟ قال من الشام۔ فقال من لقيت؟ قال لقيت كعباً۔ فقال ما حدثك كعب؟ قال حدثني ان السموات تدور على منكب ملك۔ قال فصدقته او كذبت؟

عرض کی : کچھ نہیں (یعنی جس طرح حکم ہے کہ جب تک اپنی کتاب کریم کا حکم نہ معلوم ہوا اہل کتاب کی باتوں کو نہ سچ جانو نہ جھوٹ) حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا : کاش ! تم اپنا اُونٹ اور اس کا کجاوہ سب اپنے اس سفر سے چھٹکارے کو دے دیتے کعب نے جھوٹ کہا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے : بیشک اللہ آسمانوں اور زمینوں کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں اور اگر وہ ہٹیں تو اللہ کے سوا انھیں کون تھامے۔ ابن جریر کے غیر نے یہ اضافہ کیا کہ گھومنا اُن کے سرک جانے کو بہت ہے۔

ہمیں جریر نے بحوالہ مغیرہ ابراہیم سے حدیث بیان کی کہ ابراہیم نے کہا کہ جُنْدُب بَجَلِی کعب اَجَار کے یاس جا کر واپس آئے، حضرت عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا: کہو کعب نے تم سے کیا کہا؟ عرض کی: یہ کہا کہ آسمان چکی کی طرح ایک کیلی میں ہے اور کیلی ایک فرشتے کے کاندھے پر ہے۔ حضرت عبداللہ نے فرمایا: مجھے تمنا ہوئی کہ تم اپنے ناقہ کے ہا بر مال دے کر اس سفر سے چھٹ گئے ہوتے، یہودیت کی خراش جس دل میں لگتی ہے پھر شکل ہی سے چھوٹتی ہے، اللہ

الاستاذ امام اجل ابراهيم نخعي سے روایت کی :
حدثنا جرير عن مغيرة عن ابراهيم
قال ذهب جندب البجلي الى
كعب الجبار فقدم عليه ثم
رجع ، فقال له عبد الله حدثنا
ما حدثك ، فقال حدثني ان
السماء في قطب كقطب الرجا و
القطب عمود على منكب ملك ،
قال عبد الله لو ددت انك اقتديت
ما حلتك بمثل ما حلتك ، ثم قال
ما تشك اليهودية في قلب عبد فكادت

عبد بن حمید نے قتادہ شاگرد حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی :

دیکھو ان اجلہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے مطلق حرکت کو زوال مانا اور اس پر انکار

تشبیہ: کعب اجبارتاً بعین اختیار سے ہیں خلافتِ فاروقی میں یہودی سے مسلمان ہوئے

اور مشکوک کہ جب تک اپنی شریعت سے اس کا حال نہ معلوم ہو حکم ہے کہ اس کی تصدیق نہ کرو مگر ان کی تحریفات یا خرافات سے ہو نہ تکذیب کرو مگر کہ توریت یا تعلیمات سے ہو اسلام لا کر قسم اول کا حرف قطعاً ان کے دل سے نکل گیا، قسم دوم کا علم اور مستعمل ہو گیا، یہ مسئلہ قسم سوم بقایا ہے علم یہود سے تھا جس کے بطلان پر آگاہ نہ ہو کر انہوں نے بیان کیا اور صحابہ کرام نے قرآن عظیم سے اس کا بطلان ظاہر فرمادیا یعنی یہ نہ توریت سے ہے نہ تعلیمات سے بلکہ ان خبیثوں کی خرافات سے۔ تابعین صحابہ کرام کے تابع و خادم ہیں مخدوم اپنے خدام کو ایسے الفاظ سے تعبیر کر سکتے ہیں اور مطلب یہ ہے جو ہم نے واضح کیا ولہ الحمد۔

(۷) اس ساری تحریر میں مجھے آپ سے اس فقرے کا زیادہ تعجب ہوا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے آسمان کے سکون فی مکانہ کی تصریح فرمادی مگر زمین کے بارے میں ایسا نہ فرمایا خاموشی فرمائی، اسے آپ نے اپنی مشکل کا حل تصور کیا، کعب اجبار نے آسمان ہی کا گھومنا بیان کیا تھا اور یہود اسی قدر کے قائل تھے زمین کو وہ بھی ساکن مانتے تھے بلکہ ۵۳۰۶ سے پہلے (جس میں کوپرنیکس نے حرکت زمین کی بدعت ضالہ کو دو ہزار برس سے مردہ پڑی تھی جلایا) نصاریٰ بھی سکون ارض ہی کے قائل تھے، اسی قدر یعنی صرف دورہ آسمان کا ان حضرات عالیات کے حضور تذکرہ ہوا اس کی تکذیب فرمادی، دورہ زمین کہا کس نے تھا کہ اس کا رد فرماتے، اگر کوئی صرف زمین کا دورہ کہتا صحابہ اسی آیت کریمہ سے اس کی تکذیب کرتے، اور اگر کوئی آسمان و زمین دونوں کا دورہ بتاتا صحابہ اسی آیت سے دونوں کا ابطال فرماتے۔ جواب بقدر سوال دیکھ لیا یہ نہ دیکھا کہ جس آیت سے وہ سدلائے اس میں آسمان و زمین دونوں کا ذکر ہے یا صرف آسمان کا، آیت پڑھئے صراحتہً دونوں ایک حالت پر مذکور ہیں دونوں پر ایک ہی حکم ہے، جب حسب ارشاد صحابہ آیت کریمہ مطلق حرکت کا انکار فرماتی ہے اور وہ انکار آسمان و زمین دونوں کے لئے ایک نعت ایک لفظ ان تزدلا میں ہے جس کی ضمیر دونوں کی طرف ہے تو قطعاً آیت نے زمین کی بھی ہر گز حرکت کو باطل فرمایا جس طرح آسمان کی۔ ایک شخص کے حضرت سیدنا یوسف علیہ الصلوٰۃ والسلام نے آفتاب کو اپنے لئے سجدہ کرتے نہ دیکھا تھا اس پر عالم فرمائے وہ جھوٹا ہے آیت کریمہ میں ہے:

ان فی سائر آیت احد عشر کوکبا والشمس والقمر
ما یتھم لی ساجدین لہ
میں نے گیارہ ستاروں اور سورج اور چاند کو
اپنے لئے سجدہ کرتے دیکھا۔

نیز مثل سعید ابن منصور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے ، دلو کہا نہ والہا (سورج کے دلو کا معنی

۱۰۰/۱۰۰

٢٨٠ ٤ دارا حجار التراث العربي بيروت ١٩٨٠

۱۵/۱۵ جامع البیان (تفسیر ابن جریر) تحت آیت ۱/۸ و اراجار التراث العربی برت

" " " " " " " "

٥ الدر المنثور بحواله سعيد بن منصور وابن جرير تحت آية ١٤/٨ " " " " ٥/٢٨١

اس کا زوال ہے۔ ت۔

بزار والو شیخ وابن مردویہ نے عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے : دلوک الشمس زوالہا
(سورج کے دلوک کا معنی اس کا زوال ہے۔ ت)

عبدالرزاق نے مصنف میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے :

دلوک الشمس اذا زالت عن بطن السماء
سورج کا دلوک یہ ہے کہ جب وہ آسمان کے بطن سے
ڈھل جائے (ت)

مجمع بحار الانوار میں ہے :

زاعت الشمس حالت و زالت عن اعلى درجات ارتفاعها
مناعت الشمس کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنی بلندی کے
اعلیٰ درجے سے ڈھل گیا۔ (ت)

فقہ میں وقتِ زوال ہر کتاب میں مذکور اور عوام تک کی زبانوں پر مشہور۔ کیا اس وقت آفتاب اپنے
مدار سے باہر نکل جاتا ہے اور احسن الخلقین جل وعلا نے جہاں تک کی حرکت کا اسے امکان دیا ہے اس
سے آگے پاؤں پھیلاتا ہے ؟ حاشا ! مدار ہی میں رہتا ہے اور پھر زوال ہو گیا ، یونہی زمین اگر دورہ
کرتی ضرور اسے زوال ہوتا اگرچہ مدار سے نہ نکلتی ، اس پر اگر یہ خیال جائے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ
برکنا تو آفتاب کو ہر وقت ہے پھر ہر وقت کو زوال کیوں نہیں کہتے ، تو یہ محض جاہلانہ سوال ہوگا ، وجہ تسمیہ
مطر د نہیں ہوتی۔ کتب میں یہ مشہور حکایت ہے کہ مطر د ماننے والے سے پوچھا جبر جبر یعنی چھینے کو کہ ایک
قسم کا ناچ ہے جبر جبر کیوں کہتے ہیں ، کہا لانه يتجر جبر على الارض اس لئے کہ وہ زمین پر جنبش کرتا ہے
کہا تمھاری ڈاڑھی کو جبر جبر کیوں نہیں کہتے یہ بھی تو جنبش کرتی ہے۔ قادر ورے کو قادر ورہ کیوں کہتے ہیں ، کہا
لان السماء يقرفيها اس لئے کہ اس میں پانی ٹھہرتا ہے ، کہا تمھارے پیٹ کو قادر ورہ کیوں نہیں
کہتے اس میں بھی تو پانی ٹھہرتا ہے۔ یہاں تین ہی موضع ممتاز تھے افق شرقی و غربی و دائرہ نصف النهار
ان سے سرکنے کا نام طلوع و غروب رکھا کہ یہی النسب و وجہ تمایز تھا اور اس سے تجاوز کو زوال کہا
اگرچہ جگہ سے زوال آفتاب کو بلاشبہ ہر وقت ہے کریمہ و الشمس تجری لمستقر لہا میں

۱۔ الدر المنثور بحوالہ البزار و ابی شیخ و ابن مردویہ تحت آیت ۱/۸۷ دار احیاء التراث العربی بیروت ۲۸۰/۵

۲۔ المصنف لعبد الرزاق حدیث ۲۰۴۰ المکتب الاسلامی بیروت ۵۲۸/۱

۳۔ مجمع بحار الانوار باب الزمان مع الیاء مکتبہ دار الایمان مدینہ منورہ ۲۵۶/۲

عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قرأت ہے لا مستقر لہا یعنی سورج چلتا ہے کسی وقت اُسے قرار نہیں۔ اوپر گزرا کہ قرار کا مقابل زوال ہے، جب کسی وقت قرار نہیں تو ہر وقت زوال ہے اگرچہ تسمیہ میں ایک زوال معین کا نام زوال رکھا، غرض کلام اس میں ہے کہ احادیث مرفوعہ سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم و آثار صحابہ کرام و اجماع اہل اسلام نے آفتاب کا اپنے مدار میں رہ کر ایک جگہ سے سرکنے کو زوال کہا اگر زمین متحرک ہوتی تو یقیناً ایک جگہ سے اُس کا سرکنا ہی زوال ہوتا اگرچہ مدار سے باہر نہ جاتی لیکن قرآن عظیم صاف ارشاد میں اُس کے زوال کا انکار فرمایا ہے تو قطعاً واجب کہ زمین اصلاً متحرک نہ ہو۔

(ب) بلکہ خود یہی زوال کہ قرآن و حدیث و فقہ و زبانِ جملہ مسلمین سب میں مذکور وقتِ نکلانِ دورۂ زمین اسے زمین ہی کا زوال کہیں گے کہ وہ حرکتِ یومیہ اُسی کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ یعنی آفتاب یہ حرکت نہیں کرتا بلکہ زمین اپنے محور پر گھومتی ہے جب وہ حصہ جس پر ہم ہیں گھوم کر آفتاب سے آڑ میں ہو گیا رات ہوتی، جب گھوم کر آفتاب کے سامنے آیا کہتے ہیں آفتاب نے طلوع کیا، حالانکہ زمین یعنی اُس حصہ ارض نے جانبِ شمس رُخ کیا جب اتنا گھوما کہ آفتاب ہمارے سروں کے محاذی ہوا یعنی ہمارا دائرۂ نصف النہار مرکز شمس کے مقابل آیا دوپہر ہو گیا جب زمین یہاں سے آگے بڑھی دوپہر ڈھل گیا کہتے ہیں آفتاب کو زوال ہوا حالانکہ زمین کو ہوائیہ اُن کا مذہب ہے اور صراحۃً قرآن عظیم کا مکذّب و مکذّب ہے۔ مسلمین تو مسلمین، بیروت وغیرہ کے سفہائے قاتلانِ حرکتِ ارض بھی جن کی زبانِ عربی ہے اس وقت کو وقتِ زوال اور دُھوپ گھڑی کو منزولہ کہتے ہیں یعنی زوال پہچاننے کا آلہ۔ اور اگر اُن سے کہتے کیا شمس زوال کرتا ہے؟ کہیں گے نہیں بلکہ زمین۔ حالانکہ وہ مدار سے باہر نہ گئی۔ تو آپ کی تاویل موافقین و مخالفین کسی کو بھی مقبول نہیں۔

(ج) اوروں سے کیا کام، آپ تو بفضلہ تعالیٰ مسلمان ہیں، ابتدائے وقتِ ظہر زوال سے جانتے ہیں، کیا ہزار بار نہ کہا ہو گا کہ زوال کا وقت ہے زوال ہونے کو ہے، زوال ہو گیا۔ کا ہے سے زوال ہوا، دائرۂ نصف النہار سے۔ کس کا زوال ہوا؟ آپ کے نزدیک زمین کا کہ اُسی کی حرکتِ محوری ہو حالانکہ اللہ عز و جل فرماتا ہے کہ زمین کو زوال نہیں اب خود مان کر کہ زمین متحرک ہو تو روزانہ اپنے مدار کے اندر ہی رہ کر اُسے زوال ہوتا ہے دنیا سے، زوال کفارِ پیش کرنے کا کیا موقع رہا، انصاف شرط ہے، اور قرآن عظیم کے ارشاد پر ایمان لازم و باللہ التوفیق۔

(۵) یہاں سے کچھ تعالیٰ حضرت معلم التہیات رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اُس ارشاد کی خوب

توضیح ہوگئی کہ صرف حرکت محوری زوال کو بس ہے۔

(۹) بحمد اللہ تین آیتیں یہ گزریں :

آیت ۱ : ان الله يمسك

آیت ۲ : ولئن غالتا

آیت ۳ : لدلوك الشمس

آیت ۴ : فلما اقلت (پھر جب وہ ڈوب گیا۔ ت)

آیت ۵ : وسبح بحمد ربك قبل

طلوع الشمس وقبل الغروب

آیت ۶ : وسبح بحمد ربك قبل طلوع

الشمس وقبل غروبها

اور اپنے رب کی تعریف کرتے ہوئے اس کی پاکی

بولو سورج چمکنے سے پہلے اور ڈوبنے سے پہلے (ت)

اور اپنے رب کو سراہتے ہوئے اس کی پاکی بولو

سورج چمکنے سے پہلے اور اس کے ڈوبنے سے

پہلے۔ (ت)

یہاں تک کہ سورج نکلنے کی جگہ پہنچا اُسے ایسی قوم

پر نکلتا پایا جن کے لئے ہم نے سورج سے کوئی

آڑ نہیں رکھی۔ (ت)

آیت ۷ : حتی اذا بلغ مطلع الشمس

وجدناها تطلع على قوم لم نجعل لهم

من دونها ستر

اور ان سب سے زائد آیت ۸ :

وترى الشمس اذا طلعت تزاور عن

كهفهم ذات اليمين واذا غربت تقرضهم

ذات الشمال وهم في فجوة منه ذلك من

آیت اللہ

تو آفتاب کو دیکھے گا جب طلوع کرتا ہے ان کے غار

سے دہنی طرف مائل ہوتا ہے اور جب ڈوبتا ہے

اُن سے بائیں طرف کترا جاتا ہے حالانکہ وہ غار کے

کھلے میدان میں ہیں یہ قدرت الہی کی نشانیوں سے ہیں۔ (ت)

۵ القرآن الکریم ۳۵/۳۱

۵۳ " " ۶/۴۸

۵۶ " " ۲۰/۱۳۰

۱ القرآن الکریم ۳۵/۳۱

۵۳ " " ۱۴/۴۸

۵۵ " " ۵۰/۳۹

۵۷ " " ۱۸/۹۰

۵۸ " " ۱۸/۱۴

یونہی صدہا احادیث ارشاد سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خصوصاً حدیث صحیح بخاری ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے :

قال النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
لا بی ذر حین غربت الشمس اتدری این
تذهب قلت اللہ ورسولہ اعلم قال
فانہا تذهب حتی تسجد تحت العرش
فتستأذن فیؤذن لہا ویؤذن ان
تسجد فلا یقبل منها وتستأذن
فلا یؤذن لہا یقال لہا ارجعی من حیث
جئت فتطلع من مغربہا فذلک قولہ
تعالیٰ والشمس تجری لمستقر لہا
ذلک تقدیر العزیز العلیم

نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت ابو ذر
غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو فرمایا جب کہ سورج
غروب ہو چکا تھا کیا تم جانتے ہو کہ سورج کہاں
جاتا ہے ؟ حضرت ابو ذر کہتے ہیں میں نے عرض کی کہ
اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں۔ تو آپ نے
فرمایا : وہ جاتا ہے تاکہ عرش کے نیچے سجدہ
کرے۔ چنانچہ وہ اجازت طلب کرتا ہے تو اسکو
اجازت دے دی جاتی ہے قریب ہے کہ وہ
سجدہ کرے ، وہ سجدہ اس کی طرف سے قبول
نہ کیا جائے اور وہ اجازت طلب کرے تو اسکو

سجدہ کرنے کی اجازت نہ دی جائے اور اسے کہا جائے کہ تو لوٹ جا جہاں سے آیا ہے ، پھر وہ مغرب سے
طلوع ہوگا۔ یہی معنی ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد کا ”اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے، یہ
حکم ہے زبرست علم والے کا۔“ (ت)

یونہی ہزار ہا آثارِ صحابہ عظام و تابعین کرام و اجماع امت جن سب میں ذکر ہے کہ آفتاب
طلوع و غروب کرتا ہے آفتاب کو وسطِ سماء سے زوال ہوتا ہے آفتاب کی طرح روشن دلائل ہیں کہ
زمین ساکن محض ہے بدیہی ہے اور خود مخالفین کو تسلیم کہ طلوع و غروب و زوال نہیں مگر حرکتِ یومیہ
تو جس کے یہ احوال ہیں حرکتِ یومیہ اسی کی حرکت ہے تو قرآن عظیم و احادیث متواترہ و اجماع امت سے
ثابت کہ حرکتِ یومیہ حرکتِ شمس ہے نہ کہ حرکتِ زمین ، لیکن اگر زمین حرکتِ محوری کرتی تو حرکتِ یومیہ اسی
کی حرکت ہوتی جیسا کہ مزعوم مخالفین ہے تو روشن ہوا کہ زعم سائنس باطل و مردود ہے۔ پھر شمس کی
حرکتِ یومیہ جس سے طلوع و غروب و زوال ہے نہ ہوگی مگر یوں کہ وہ گردش زمین دورہ کرتا ہے، تو قرآن
حدیث و اجماع سے ثابت ہوا کہ آفتاب حولِ ارض دائرہ ہے ، لاجرم زمین مدارِ شمس کے جوف میں ہے

نکل جہ مطلع (بہر حد کے لئے چڑھنے کی جگہ ہے۔ ت)

ای مصعود یصعد الیہ من معرفة علمہ ۛ

یعنی چڑھنے کی جگہ جس کی طرف وہ اپنی علمی معرفت کے ساتھ چڑھتا ہے۔ (ت)

مطلع الجبل مصعدہ (پہاڑ کا مطلع اس پر چڑھنے کی بلند جگہ ہے۔ ت)

حدیث میں ہے : **طلع المنبر** (منبر پر چڑھا۔ ت)۔ **جمع البجاریں** ہے ، اے علاء
(یعنی اس کے اوپر چڑھا۔ ت)

نظاہر ہے کہ زمین آفتاب پر نہیں چڑھتی، اور مخالفت کے نزدیک آفتاب بھی اس وقت زمین پر نہ چڑھا کہ طلوع اس کی حرکت سے نہیں، لاجرم طلوع سرے سے باطل محض ہے مگر مکان زمین کو حرکت زمین محسوس نہیں ہوتی، انھیں وہم گزرتا ہے کہ آفتاب چلتا، چڑھتا، ڈھلتا ہے لہذا طلوع و زوال اس کہتے ہیں، یہ کوئی کافر کہہ سکے کہ جابلانہ وہم جو لوگوں کو گزرتا ہے قرآن عظیم بھی معاذ اللہ اسی وہم پر چلا ہے اور واقع کے خلاف طلوع و زوال کو آفتاب کی طرف نسبت فرمادیا ہے

له اثنا عشرة المتقين كتاب آداب تلاوة القرآن الباب الرابع دار الفکر بیروت ۵۲۴/م

٢٤ القاموس المحيط باب العين فصل الطاء مصطفى البابي مصر ٣١/٣

٣٢٢/٥ دار احیاء التراث العربی بیروت

٢٥٩/٣ مكتبة دارالايمان المدينة المنورة

" " " " " " " " " " " "

تفسیر ابن عباس میں دونوں جگہ ہے: (مہدًا) فراشا^۱ (یعنی بچھونا پت) ، نیز یہی مضمون قرآن عظیم کی بہت آیات میں ارشاد ہے ، فرماتا ہے :
 الم نجعل الارض مہادًا^۲ کیا ہم نے زمین کو بچھونا نہ کیا ۔ (ت)

فرماتا ہے :
 والارض فر شہا فنعم الماھدون^۳ اور زمین کو ہم نے فرش کیا تو ہم کیا ہی اچھا بچھانے والے ہیں (ت)

فرماتا ہے :
 واللہ جعل لکم الارض بساطًا^۴ اور اللہ نے تمھارے لئے زمین کو بچھونا بنایا ۔ (ت)

فرماتا ہے :
 الذی جعل لکم الارض فراشًا^۵ جس نے تمھارے لئے زمین کو بچھونا بنایا ۔ (ت)
 اور قرآن کی بہتر تفسیر وہ ہے کہ خود قرآن کریم فرمائے ۔

(ب) بچے ہی کا مہد ہو تو وہ کیا اس کے بچھونے کو نہیں کہتے ۔ جلالین سورۃ زخرف میں ہے :
 (مہادًا) فراشا کا لہد للصبی^۶ ۔ (مہادًا) بچھونا جیسے بچے کے لئے گہوارہ ۔ (ت)
 لاجرم حضرت شیخ سعدی و شاہ ولی اللہ نے مہدًا کا ترجمہ طہ میں فرش اور زخرف میں بساط ہی کیا اور شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے دونوں جگہ بچھونا ۔

(ج) گہوارہ ہی تو اس سے تشبیہ آرام میں ہوگی نہ کہ حرکت میں ، ظاہر کہ زمین اگر بفرض باطل جنبش بھی کرتی تو اس سے نہ سکنوں کو نیند آتی ہے نہ گرمی کے وقت ہوا لاتی ہے تو گہوارہ سے اسے بحیثیت جنبش مشابہت نہیں ۔ ہے تو بحیثیت آرام و راحت ہے ۔ خود گہوارہ سے اصل مقصد یہی ہے نہ کہ ہلانا ، تو وجہ تشبیہ وہی ہے نہ یہ ۔ لاجرم اسی کو مفسرین نے اختیار کیا ۔

(د) لطف یہ کہ علماء نے اس تشبیہ مہد بھی نہیں سکون ہی ثابت کیا بالکل نقیض اس کا جو آپ

۱۔ تنویر المعباس من تفسیر ابن عباس تحت آیہ ۵۳/۲۰ و ۱۰/۲۳ مکتبہ سرحد مردان ۱۹۵
 ۲۔ القرآن الکریم ۶/۷۸ ۳۔ القرآن الکریم ۴۸/۵۱
 ۴۔ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰
 ۵۔ ۱۹/۷۱ ۶۔ ۱۰/۲۳ تحت آیت ۱۰/۲۳ مطبع مجتبائی دہلی نصف دوم ص ۲۰۴

حرکت ہر وقت سخت زلزلہ اور شدید آندھیاں لاتی، انسان حیوان کوئی اس پر نہیں سکتا۔ زبان سے ایک بات ہانک دینا آسان ہے مگر اس پر جو قہرِ رد ہوں اُن کا اٹھانا ہزار بابائیں پیراتا ہے۔

(۱۱) دیا چڑ میں جو آپ نے دلائل حرکت زمین کتب انگریزی سے نقل فرمائے الحمد للہ ان میں کوئی نام کو تمام نہیں سب پا در ہوا ہیں، زندگی بالآخر ہے تو آپ ان شاء اللہ تعالیٰ ان سب کا ردّ بلیغ فقیر کی کتاب فوز صبین کی فصل چہارم میں دیکھیں گے بلکہ وہ آٹھ سطریں جو میں نے اول میں لکھ دی ہیں کہ یورپ والوں کو طرز استدلال اصلاً نہیں آتا انھیں اثبات دعویٰ کی تمیز نہیں اُن کے ادہام جن کو بنام دلیل پیش کرتے ہیں یہ عیلتیں رکھتے ہیں، منصف ذی فہم مناظرہ داں کے لئے وہی ان کے رد میں بس ہیں کہ دلائل بھی انھیں علتوں کے پابند ہوس ہیں اور بفضلہ تعالیٰ آپ جیسے دیندار و سستی مسلمان کو تو اتنا ہی سمجھ لینا کافی ہے کہ ارشاد قرآن عظیم و نبی کریم علیہ افضل الصلوٰۃ والتسلیم مسئلہ اسلامی اجماع امت گرامی کے خلاف کیونکر کوئی دلیل قائم ہو سکتی، اگر بالفرض اس وقت ہماری سمجھ میں اس کا رد نہ آئے جب بھی یقیناً وہ مردود اور قرآن و حدیث و اجماع سچے۔ یہ ہے کجماں شان اسلام۔

محب فقیر! سائنس یوں مسلمان نہ ہوگی کہ اسلامی مسائل کو آیات و نصوص میں تاویلات و دراز کار کر کے سائنس کے مطابق کر دیا جائے۔ یوں تو معاذ اللہ اسلام نے سائنس قبول کی نہ کہ سائنس نے اسلام، وہ مسلمان ہوگی تو یوں کہ جتنے اسلامی مسائل سے اُسے خلاف ہے سب میں مسئلہ اسلامی کو روشن کیا جائے دلائل سائنس کو مردود و پامال کر دیا جائے جا بجا سائنس ہی کے اقوال سے اسلامی مسئلہ کا اثبات ہو سائنس کا ابطال و اسکات ہو، یوں قابو میں آئے گی، اور یہ آپ جیسے فہیم سائنس داں کو باذنہ تعالیٰ دشوار نہیں آپ اُسے بچشم پسند دیکھتے ہیں صر

وعین الرضاء عن كل عيب كلیلة

(رضا مندی کی آنکھ ہر عیب کو دیکھنے سے عاجز ہوتی ہے۔ ت)

اُس کے معائب مخفی رہتے ہیں مولیٰ عز و جل کی عنایت اور حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی اعانت پر بھروسہ کر کے اس کے دعاوی باطلہ مخالفہ اسلام کو بنظر تحقیر و مخالفت دیکھئے اُس وقت ان شاء اللہ العزیز القدر اس کی طمع کاریاں آپ پر کھلتی جائیں گی اور آپ جس طرح اب دیوبندیہ مخذولین پر مجاہد ہیں یونہی سائنس کے مقابل آپ نصرت اسلام کے لئے تیار ہو جائیں گے کہ صر

ولكن عين السخط تبدى المساويا
(لیکن ناراضگی کی آنکھ عیبوں کو عیاں کرتی ہے۔ ت)

مولوی قدس سرہ المعنوی فرماتے ہیں : ہ

دشمن راہ خدا را خواردار دُزد را منبر منہ بردار دار

(اللہ تعالیٰ کے راستے کے دشمن کو ذلیل رکھ، چور کے لئے منبر مت بچھا بلکہ اسکو سُولی پر لکھ۔ ت)

ربِّ کریم بجاہ نبی رؤف رحیم علیہ فضل الصلوٰۃ والتسلیم ہیں اور آپ اور ہمارے بھائیوں اہل سنت
خادمانِ ملت کو نصرتِ دینِ حق کی توفیق بخشے اور قبول فرمائے، آمین !

اللہ الحق آمین واعف عنا واغفر لنا
واسرحمنا انت مولانا فانصرنا
على القوم الكافرين ۝ والحمد
لله رب العالمين ۝ وصلى الله تعالى
على سيدنا ومولانا محمد و آله
وصحبه وابنه وحزبه اجمعين ۝ آمين
والله تعالى اعلم۔

اے معبودِ برحق ! ہماری دُعا قبول فرما، اور ہمیں معاف
فرما دے اور بخش دے اور ہم پر رحم فرما۔ تو ہمارا
مَلِکی ہے۔ تو کافروں پر ہمیں مدد دے۔ اور تمام
تعریفیں اللہ رب العالمین کیلئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ درود
نازل فرمائے ہمارے آقا محمد مصطفیٰ اور آپ کی آل،
اصحاب، اولاد اور تمام اُمت پر۔ آمین۔ اور
اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔ (ت)

رسالہ

نزول آیات فرقان بسکوتِ زمین و آسمان

ختم ہوا

رسالہ

معین مبین بہر دور شمس و سکون زمین

۱۳

۵

۳۸

(سورج کی گردش اور زمین کے ساکن ہونے کیلئے مددگار)

(امریکی منجم پروفیسر البرٹ ایٹ، پورٹا کی پیشگوئی کا رد)

مسئلہ ۳۲

دارالافتار میں ملک العلماء جناب مولانا ظفر الدین صاحب بہاری (رحمۃ اللہ علیہ) از تلامذہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے بانگی پور کے انگریزی اخبار ”ایکسپریس“ ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۹ء کے دوسرے ورق کا صرف پہلا کالم تراش کر بغرض ملاحظہ واستصواب حاضر کیا جس پر امریکہ کے منجم پروفیسر البرٹ کی ہولناک پیشگوئی ہے۔ جناب نواب وزیر احمد خاں صاحب جناب سید اشتیاق علی صاحب رضوی نے ترجمہ کیا جس کا خلاصہ یہ ہے:

”۱۷ دسمبر کو عطارو، مریخ، زہرہ، مشتری، زحل، نیپچون، یہ چھ سیارے جن کی طاقت سب سے زائد ہے قرآن میں ہوں گے آفتاب کے ایک طرف ۲۶ درجے کے تنگ فاصلہ میں جمع ہو کر اسے بقوت کھینچیں گے، اور وہ ان کے ٹھیک مقابلہ میں ہوگا اور مقابلہ میں آتا جائے گا۔ ایک بڑا کوب یورینس ستاروں کا ایسا اجتماع تاریخ ہیئت میں کبھی نہ جانا گیا۔ یورینس اور ان چھ میں متناطیسی لہر آفتاب میں بڑے بھالے کی طرح سورج کھڑے گی۔ ان چھ بڑے ستاروں کے اجتماع سے چوبیس صدیوں سے نہ دیکھا گیا تھا ممالک متحدہ کو دسمبر میں بڑے خوفناک طوفان آب سے صاف کر دیا جائے گا۔ یہ داغ شمس، ادھیر کو ظاہر ہوگا جو بغیر آلات کے آنکھ سے دیکھا جائے گا۔ ایسا داغ کہ بغیر آلات کے دیکھا جائے آج تک ظاہر نہ ہوا اور ایک وسیع زخم آفتاب کے ایک جانب میں ہوگا یہ داغ شمس کمرہ ہوا میں تزلزل ڈالے گا۔ طوفان، بجلیاں اور سخت مینہ اور بڑے زلزلے ہونگے

زمین ہفتوں میں اعتدال پر آئے گی۔“

محسن ملت اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اس کا جواب حسب ذیل ارشاد فرمایا :

یہ سب اوہام باطلہ و ہوساتِ عاقلہ ہیں، مسلمانوں کو ان کی طرف اصلاً التفات جائز نہیں۔

(۱) منجم نے ان کی بنا کو اکب کے طول وسطیٰ پر رکھی جسے ہیأت جدیدہ میں طول بفرض مرکزیت شمس کہتے ہیں، اس میں وہ چھ کو اکب باہم ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے کے فصل میں ہوں گے مگر یہ فرض خود فرض باطل و مطرود اور قرآن عظیم کے ارشادات سے مردود ہے، نہ شمس مرکز ہے نہ کو اکب اُس کے گرد متحرک، بلکہ زمین کا مرکز ثقل مرکز عالم ہے اور سب کو اکب اور خود شمس اُس کے گرد دائر۔ اللہ تعالیٰ عز و جل فرماتا ہے :

والشمس والقمر بحسبان ۱؎

سورج اور چاند کی چال حساب سے ہے۔

اور فرماتا ہے :

والشمس تجری لمستقر لہا ذلک تقدیر العزیز العليم ۲؎

سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ کے لئے، یہ سادھا ہوا ہے زبردست علم والے کا۔

اور فرماتا ہے :

كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۳؎

چاند سورج ایک ایک گھیرے میں تیر رہے ہیں۔

اور فرماتا ہے :

وسخرکم الشمس والقمر داثبین ۴؎

تمہارے لئے چاند اور سورج مسخر کئے کہ دونوں باقاعدہ چل رہے ہیں۔

اور سورہ رعد میں فرماتا ہے :

وسخر الشمس والقمر کل یجری لاجل مسمى ۵؎

اللہ نے مسخر فرمائے چاند سورج، ہر ایک ٹھہرائے وقت تک چل رہا ہے۔

بعینہ اسی طرح سورہ لقمان، سورہ ملک، سورہ زمر میں فرمایا۔ اس پر جو جاہلانہ اختراع پیش کرے

۱؎ القرآن الکریم ۳۶/۳۸

۲؎ " " ۱۳/۳۳

۳؎ القرآن الکریم ۵۵/۵

۴؎ " " ۳۶/۴۰

۵؎ " " ۳۵/۱۳

اس کے جواب کو آیہ کریمہ تمہیں تعلیم فرمادی ہے :
 اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللّٰطِيفُ
 الْخَبِيرُ
 کیا وہ نجانے جس نے بنایا اور وہی ہے پاک
 خبردار ۔

تو پیش گوئی کا سرے سے مبنی ہی باطل ہے ۔
 (۲) یہ جسے طول بفرض مرکزیت شمس کہتے ہیں حقیقتہً کو اکب کے اوساط معدلہ بتعدیل اول ہیں جیسا
 کہ واقعہ علم زیجات پر ظاہر ہے اور اوساط کو اکب کے حقیقی مقامات نہیں ہوتے بلکہ فرضی ۔ اور اعتبار
 حقیقی کا ہے ۔ ۷ اوستمبر کو کو اکب کے حقیقی مقام یہ ہوں گے :

کوکب	تقویم	برج	درجہ	دقیقہ
بچپون	۱۱	اسد	۱۱	۱۵
مشتري	۱۷	”	۱۷	۵۴
زحل	۱۱	سنبلہ	۱۱	۲۹
مریخ	۹	میزان	۹	۱۰
زہرہ	۹	عقرب	۹	۱۹
عطارد	۳	قوس	۳	۳۰
شمس	۲۴	”	۲۴	۳۰
یورنیس	۲۸	دلو	۲۸	۲۶

ظاہر ہے کہ اُن چھ کا باہمی فاصلہ نہ ۲۶ درجے میں محدود بلکہ ۱۱۲ درجے تک محدود، یہ تقویم اس دن تمام
 ہندوستان میں ریلوے وقت سے ساڑھے پانچ بجے شام اور نیویارک ممالک متحدہ امریکہ میں بجے صبح اور لندن
 میں دوپہر کے ۱۲ بجے ہوں ۔ یہ فاصلہ اُن تقویمات کا باہمی بُعد اس سے قلیل مختلف ہوگا کہ عرض کی قوسیں
 چھوٹی ہیں اس کے استخراج کی حاجت نہیں کہ کہاں ۲۶ اور کہاں ۱۱۲ ۔

(۳) یہ کلام اسلامی اصول پر تھا، اب کچھ عقلی بھی لیجئے۔ یہ کہنا کہ دو ہزار برس ایسا اجتماع نہ دیکھا گیا بلکہ جب سے کواکب کی تاریخ شروع ہوئی ہے نہ جانا گیا محض جوائف ہمدعی اس پر دلیل رکھتا ہے تو پیش کرے ورنہ روزِ اول کواکب درکنار دو ہزار برس کے تمام زیجات بالاستیعاب اس نے مطالعہ کئے اور ایسا اجتماع نہ پایا، یہ بھی یقیناً نہیں، تو دعویٰ بے دلیل باطل و ذلیل۔ اور یونیس اور نیچوں تو اب ظاہر ہوئے۔ اگلے زیجات میں ان کا پتہ کہاں مگر یہ کہ اوساط موجودہ سے بطریق تفریق ان کے ہزاروں برس کے اوساط نکالے ہوئے بھی ظاہر النسی اور دعویٰ محض ادعا۔

(۴) کیا سب کواکب نے آپس میں صلح کر کے آفتاب پر ایسا کر لیا ہے؟ یہ تو محض باطل ہے بلکہ مسئلہ جاذبیت اگر صحیح ہے تو اس کا اثر سب پر ہے اور قریب تر پر قوی تر اور ضعیف تر پر شدید تر۔ اور ۱۷ دسمبر کو اوساط کواکب کا نقشہ یہ ہے:

کوکب	وسط	
	درجہ	دقیقہ
مشتري	۱۲۹	۲۰
نیچون	۱۲۹	۵۳
زہرہ	۱۴۲	۴۲
عطارد	۱۵۳	۵۰
مریخ	۱۵۴	۱۷
زحل	۱۵۵	۴۲
یونیس	۳۳۰	۵۷

اور ظاہر ہے کہ آفتاب ان سے ہزاروں درجے بڑا ہے، جب اتنے بڑے پر ۶ کی کھینچ تان اس کا منزخ کر نے میں کامیاب ہوگی تو زحل کہ اس سے نہایت صغیر و حقیر ہے، پانچ کی کشاکش اور ادھر سے یونیس کی مارا مار یقیناً اس کو فنا کر دینے کے لئے کافی ہوگی اور اس کے اعتبار سے ان کا فاصلہ اور بھی سنگ صرف ۲۵ درجے۔

(۵) مریخ زحل سے بھی بہت چھوٹا ہے اور اُس کے لحاظ سے فاصلہ اور بھی کم، فقط ۱/۴۴ درجے،

تو یہ پانچ ہی مل کر اسے پاش پاش کر دیں گے۔

(۶) عطار و توسب میں چھوٹا اور اس کے حساب سے باقی ۱۳ ہی درجہ کے فاصلہ میں ہیں تو ۲۶ کا آدھا ہے تو یہ تین عظیم ہاتھی مع یورنئس اس چھوٹی سی چڑیا کے ریزہ ریزہ کر دینے کو بہت ہیں۔ منجم نے اسی مضمون میں کہا کہ ”دو ستارے ملے ہوئے کافی ہیں ایک چھوٹا داغ شمس میں پیدا کرنے اور ایک چھوٹا طوفان برپا کرنے میں اور تین اُن میں سے بڑا طوفان اور بڑا داغ اور چار فی الحقیقت ایک بہت بڑا طوفان اور بہت بڑا داغ۔“ جب آفتاب میں تین اور چار کا یہ عمل ہے تو بچارے عطار و وریخ چار اور پانچ کے آگے کیا حقیقت رکھتے ہیں اور زحل پر اکٹھے چھ جمع ہیں تو جو نسبت اُن کو آفتاب سے ہے اسی نسبت سے اُن پر اثر زیادہ ہونا لازم واجب تھا کہ کھینچنے والوں سے چٹ جائیں لیکن ان میں تا فریت بھی رکھی ہے وہ انھیں تھرو پر لائے گی جس کا صاف نتیجہ ان کا ریزہ ریزہ ہو کر جاذب میں گم جانا۔ جیسا کہ ہمیشہ مشہود ہے کہ کمزور چیز نہایت قوی قوت سے کھینچی جائے۔ اگر دوسری طرف اس کا تعلق ضعیف سے کھینچ آئے گی ورنہ ٹکڑے ہو جائے گی۔ یہ سب اگر نہ ہو گا تو کیوں؟ حالانکہ آفتاب پر اثر ضرب شدید کا مقتضی یہی ہے اور ہو گا تو غنیمت ہے کہ آفتاب کی جان چھوٹی وہ آپس میں کٹ مکر فنا ہوں گے، نہ آفتاب کے اس طرف رہیں گے نہ اس کے زخم آئے گا۔ بالجلہ پیشگوئی محض باطل و پادر ہوا ہے۔ غیب کا علم اللہ عزوجل کو ہے، پھر اس کی عطا سے اس کے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے خلق میں جو چاہے کرے۔ اگر اتفاقاً بحیثیت الہی معاذ اللہ ان میں سے بعض یا فرض کیجئے کہ سب باتیں واقع ہو جائیں جب بھی پیشگوئی قطعاً یقینی چھوٹی ہے کہ وہ جن اوضاع کو اکب پر مبنی ہیں وہ اوضاع فرضی ہیں اور اگر فرض غلط واقعی بھی ہو تو نتائج جن اصول پر مبنی ہیں وہ اصول محض بے اصل منکر ہت ہیں جن کا مہل و بے اثر ہونا خود اسی اجتماع نے روشن کر دیا، اگر جاذبیت صحیح ہے تو یہ اجتماع نہ چاہئے اور اگر یہ اجتماع قائم ہے تو جاذبیت کا اثر غلط ہے، بہر حال پیشگوئی باطل، واللہ یقول الحق وہو یہد السبیل۔

(۷) جاذبیت پر ایک سہل سوال اوج و حضیف شمس سے ہوتا ہے جس کا ہر سال مشاہدہ ہے نقطہ اوج پر کہ اُس کا وقت تقریباً سوم جولائی ہے، آفتاب زمین سے غایت بُعد پر ہوتا ہے اور نقطہ حضیف پر کہ تقریباً سوم جنوری ہے غایت قرب پر یہ تفاوت اکتیس لاکھ میل سے زائد ہے کہ تفتیش جدید میں بعد اوسط نو کروڑ اکتیس لاکھ میل بتایا گیا ہے اور ہم نے حساب کیا مابین مرکزین دو درجے پینتالیس شانے یعنی ۲۶۰۵۲۱۲ ہے تو بُعد بعد ۲۶۰۵۲۱۲ میل ہوا اور بُعد قرب

ثانیاً جب کہ نصف دورے میں جاذبیت شمس غالب آکر اکتیس لاکھ میل سے زائد زمین کو قریب کھینچ لاتی تو نصف دوم میں اُسے کس نے ضعیف کر دیا کہ زمین پھر اکتیس لاکھ میل سے زیادہ دور بھاگ گئی حالانکہ قرب موجب قوت اثر جذب ہے تو حقیقت پر لاکر جاذبیت شمس کا اثر اور قوی تر ہونا اور زمین کا وقتاً فوقتاً قریب تر ہوتا جانا لازم تھا نہ کہ نہایت قرب پر اُس کی قوت سست پڑ کر اور اس کے نیچے سے چھوٹ کر پھر اتنی دور ہو جائے، شاید جولائی سے جنوری تک آفتاب کو راتب زیادہ ملتا ہے قوت تیز ہو جاتی ہے، اور جنوری سے جولائی تک بھوکا رہتا ہے کمزور پڑ جاتا ہے۔ دو جسم اگر برابر کے ہوتے تو یہ کہنا ایک ظاہری لگتی ہوئی بات ہوتی کہ نصف دورے میں یہ غالب رہتا ہے نصف میں وہ، نہ کہ وہ جرم کہ زمین کے ۱۲ لاکھ امثال سے بڑا ہے اُسے کھینچ کر ۳۱ لاکھ میل سے زیادہ قریب

عہ وہ مقررات تازہ یہ ہیں قطر مدار شمس اٹھارہ کروڑ اٹھاون لاکھ میل قطر معدل زمین ۸۶۰۳۶۰۹۱ میل قطر اوسط شمس دقائق محیطیہ سے ۳۲ دقیقے ۴ ثانیے، پس اس قاعدے پر کہ ہم نے ایجاد اور اپنے وقت آوی جلد اول رسالہ الہندی التیمی میں ایراد کیا ۴۵۷۰۲۶۹۔۸۶۰۳۶۹+۱۲۹۹=۰۶۲۹۷۱۹۵۶ لو امیال قطر مدار ۸۶۰۳۶۹۔۴۵۷۰۲۶۹+۱۲۹۹=۰۶۲۹۷۱۹۵۶ لو امیال محیط مآ۔ ۳۳۲۴۵۵۳۸۔۴۵۷۰۲۶۹+۱۲۹۹=۰۶۲۹۷۱۹۵۶ لو دقائق محیط مآ۔ ۳۳۲۴۵۵۳۸۔۴۵۷۰۲۶۹+۱۲۹۹=۰۶۲۹۷۱۹۵۶ لو دقائق قطر شمس مآ۔ ۵۶۹۳۷۷۹۵۷۔۴۵۷۰۲۶۹+۱۲۹۹=۰۶۲۹۷۱۹۵۶ لو نسبت قطرین مآ × ۳ کہ کہ : قطر : قطر مثلثہ بالتکریر = ۳۲۹۳۲۹۸۱۱۶۶۔۴۵۷۰۲۶۹+۱۲۹۹=۰۶۲۹۷۱۹۵۶ لو المقصود یعنی محیط فلک شمس اٹھاون کروڑ پنتیس لاکھ آٹھ ہزار میل ہے اور ایک دقیقه محیطیہ ۵۷۰۲۳۶۰۲۳۶ میل اور قطر شمس ۴۵۷۰۲۶۹ میل اور وہ قطر زمین کے ۱۰۹۶۵۰۹ مثل ہے اور جرم شمس تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپن زمینوں کی برابر۔ اور علم حق اس کے خالق جل وعلا کو ۱۲ منہ مدظلہ العالی ۔

کر لے اور عین شباب اثر جذب کے وقت سُست پڑ جائے اور ادھر ایک ادھر ۱۲ لاکھ سے زائد پر غلبہ و مغلوبیت کا دورہ پورا نصف نصف القسام پائے۔

مثلاً خاص انھیں نقطوں کا تعین اور ہر سال انھیں پر غلبہ و مغلوبیت کی کیا وجہ ہے بخلاف ہمارے اصول کے کہ زمین ساکن اور آفتاب اس کے گرد ایک ایسے دائرے پر متحرک جس کا مرکز مرکز عالم سے

عہ تنبیہ ضروری: آفتاب کو مرکز ساکن اور زمین کو اُس کے گرد دائرہ ماننا تو صراحتاً اُبات قرآنیہ کا صاف انکار ہے ہی ہیأت یونان کا مزموم کہ آفتاب مرکز زمین کے گرد دائرہ ہے مگر نہ خود بلکہ حرکتِ فلک سے آفتاب کی حرکت عرضیہ ہے جیسے جالس سفینہ کی۔ یہ بھی ظاہر قرآنِ کریم کے خلاف ہے بلکہ خود آفتاب متحرک ہے آسمان میں تیرتا ہے جس طرح دریا میں ٹھہلی۔ قال اللہ تعالیٰ:

وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ۝
اور چاند سورج ایک ایک گھیرے میں تیر رہے ہیں۔ (ت)

افقہ الصحابہ بعد الخلفاء الاربعہ سیدنا عبد اللہ بن مسعود صاحبِ سرِ رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سیدنا حذیفہ بن الیمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین کے حضور کعب کا قول مذکور ہوا کہ آسمان گھومتا ہے، دونوں حضرات نے بالاتفاق فرمایا،

كذب كعب (ان الله يمسك السموات و الارض ان تزولا) ۝
نہاد ابن مسعود: وكفى بهاذوالا ان تدور۔ رواه عنه سعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وعنه حذيفة بن عبد بن حميد۔

اس آیت میں اگرچہ تاویل ہو سکے، صحابہ کرام خصوصاً ایسے اجلہ اعلم بمعانی القرآن ہیں اور انکا اتباع جواب ۱۲ منہ ظلمہ العالی لہ القرآن الکریم ۴۶/۴۷

جامع البیان (التفسیر الطبری) تحت الآیة ۴۵/۴۱ دار احیاء التراث العربی بیروت ۱۴۰/۲۲
الدر المنثور " " " " " " " " ۳۲/۴

جامع البیان (التفسیر الطبری) " " " " " " " " ۱۴۱/۲۲
الدر المنثور " " " " " " " " ۳۲/۴

اگتیس لاکھ سولہ ہزار باون میل باہر ہے اگر مرکز متحد ہوتا زمین سے آفتاب کا بُعد ہمیشہ یکساں رہتا مگر بوجہ خروج مرکز جب آفتاب نقطہ ۱ پر ہوگا مرکز زمین سے اس کا فصل ۱ ج ہوگا یعنی بقدر ۱ ب نصف قطر مدار شمس + ب ج مابین مرکزین اور جب نقطہ ۲ پر ہوگا اس کا فصل ج ۲ ہوگا یعنی بقدر ب ۲ نصف قطر مدار شمس - ب ج مابین مرکزین دونوں فصلوں میں بقدر دو چند مابین مرکزین فرق ہوگا یہ اصل کروی پر ہے لیکن وہ بعد اوسط اصل بیضی پر لیا گیا ہے اس میں بعد اوسط منتصف مابین مرکزین پر ہے تو بعد اوسط + نصف مابین مرکزین = بعد البعد، - نصف مذکور = بعد اقرب لاجرم بقدر مابین مرکزین فرق ہوگا اور یہی نقطے اس قُرب و بُعد کے لئے خود ہی متعین رہیں گے۔ کتنی صاف بات ہے جس میں نہ جاذبیت کا جھگڑا نہ نافریت کا بکھیرا۔ ذلک تعذیر العزیز العظیم یہ سادھا ہوا ہے زبردست جاننے والے کا، جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا و آلہ وصحبہ وسلم۔



۹ صفر ۱۳۳۸ھ ۱۲ نومبر ۱۹۱۹ء

(۸) اقول جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہ عدل قمر ہے۔ حیثیات جدیدہ میں قرار پاچکا ہے کہ اگرچہ زمین قمر کو قریب سے کھینچتی ہے اور آفتاب دُور سے، مگر جرم شمس لاکھوں درجے جرم زمین سے بڑا ہونے کے باعث اس کی جاذبیت قمر پر زمین کی جاذبیت سے $\frac{1}{5}$ گنی ہے، یعنی زمین اگر چاند کو پانچ میل میں کھینچتی ہے تو آفتاب گیارہ میل۔ اور شک نہیں کہ یہ زیادت ہزاروں برس سے مستمر ہے تو کیا وجہ کہ چاند زمین کو چھوڑ کر اب تک آفتاب سے نہ جا ملا یا کم از کم ہر روز یا ہر مہینے اس کا فاصلہ زمین سے زیادہ اور آفتاب سے کم ہوتا جاتا مگر مشاہدہ ہے کہ ایسا نہیں تو ضرور جاذبیت باطل و مہل خیال ہے اور یہاں یہ عذر کہ آفتاب زمین کو بھی تو کھینچتا ہے عجب صدائے بے معنی ہے زمین کو کھینچنے سے قمر پر اس کی کشش کیوں کم ہوگئی۔ ایک اور $\frac{1}{5}$ کی نسبت اسی حالت موجودہ ہی پر تومانی گئی ہے جس میں شمس زمین کو بھی جذب کر رہا ہے پھر اس قرار یافتہ مسلم کا کیا علاج ہوا۔

(۹) لطف یہ کہ اجتماع کے وقت قمر آفتاب سے قریب تر ہو جاتا ہے اور مقابلہ کے وقت دُور تر حالانکہ قریب وقت اجتماع آفتاب کی جاذبیت کہ $\frac{1}{5}$ ہے صرف $\frac{1}{5}$ ہی عمل کرتی ہے کہ قمر شمس وارض

کے درمیان ہوتا ہے زمین اپنی طرف ۵ حصے کھینچتی ہے اور شمس اپنی طرف ۱۱ حصے تو بقدر فضل جذب شمس ۶ جانب شمس کھینچا اور قریب وقت مقابلہ جاذبیت کے سب سولہ حصے قمر کو جانب شمس کھینچتے ہیں کہ ارض شمس و قمر کے درمیان ہوتی ہے تو دونوں مل کر قمر کو ایک ہی طرف کھینچتے ہیں، غرض وہاں تفاضل کا عمل تھا یہاں مجموع کا کہ اس کے سرچند کے قریب ہے، تو واجب کہ وقت مقابلہ شمس سے بہ نسبت وقت اجتماع قریب تر آجائے حالانکہ اس کا عکس ہے تو ثابت ہوا کہ جاذبیت باطل ہے۔

(۱۰) طرفیہ کہ اس بیچارے صغیر الجشہ چاند کو صرف شمس ہی نہیں اس کے ساتھ زہرہ عطارد بھی جانب شمس کھینچتے ہیں اور ادھر سے ارض اپنی طرف گھسیٹتی ہے خصوصاً ان تینوں کا ایک درجہ سے بھی کم فاصلہ میں ہزاروں بار قمران ہو چکا ہے نہ ان تینوں کی مجموعی کشش جذب زمین پر غالب آتی ہے نہ اس ستم کشش میں قمر کو کوئی زخم پہنچتا ہے نہ وہ ہسپتال جاتا ہے نہ سول سرجن کا معائنہ ہوتا ہے۔ آفتاب

عہ لطیفہ: اعلیٰ حضرت مدظلہ کی نو عمری کا واقعہ ہے جسے تقریباً ۲۵ سال سے زائد ہوئے اعلیٰ حضرت قبلہ ایک طبیب کے ہاں تشریف لے گئے ان کے استاد ایک نواب صاحب (جو علم عربی بھی رکھتے تھے اور علوم جدیدہ کے گرویدہ) ان کو مسئلہ جاذبیت سمجھا رہے تھے کہ ہر چیز دوسری کو جذب کرتی ہے افعال کہ زمین پر گرتے ہیں نہ اپنے میل طبعی بلکہ کشش زمین سے۔

اعلیٰ حضرت قبلہ: بھاری چیز اوپر سے دیر میں آنا چاہئے اور ہلکی جلد کہ آسان کھینچے گی حالانکہ امر بالعکس ہے۔ نواب صاحب: جنسیت موجب قوت جذب ہے ثقیل میں اجزائے ارضیہ زائد ہیں لہذا زمین اسے زیادہ قوت سے کھینچتی ہے۔

اعلیٰ حضرت: جب ہر شے جاذب ہے اور اپنی جنس کو نہایت قوت سے کھینچتی ہے تو مجبوراً عیدین میں امام ایک ہوا ہے اور مقتدی ہزاروں، چاہئے کہ مقتدی امام کو کھینچ لیں۔ نواب صاحب: اس میں روح مانع اثر جذب ہے۔

اعلیٰ حضرت: ایک جنازے پر دس ہزار نمازی ہوئیں اور اس میں روح نہیں کہ نہ کھینچنے دے تو لازم ہے کہ مردہ اڑ کر نمازیوں سے لپٹ جائے۔ نواب صاحب خاموش رہے۔

۱۵ اصول علم الہیاء میں قمر کو زمین کا ۱/۱۰ لکھا اور بالتوفیق ۶۰۲۰۳۶۔ حدائق النجوم ۶۰۲۰۳۶ میں شمس اس کے نزدیک زمین کے ۱۲۵۱۳۰ مثل ہے اس سے ۶۰۲۰۳۶ پر تقسیم کئے سے آفتاب ۶۱۲۱۵۸۴۳ قمر کی مثل ہوا اور ہمارے حساب سے کہ قطر شمس ۸۶۶۵۵۴۶ میل ہے اور قطر قمر شمس نے ۲۱۶۱ میل بتایا کافی اصول الہیاء تو شمس ۶۴۴۹۶۶۴ قمر کے برابر ہوا بہر حال چھ کروڑ چاند کے بموجب سب لاکھوں کی قدر بڑا ہے۔

کہ چھ کروڑ چاند سے بھی لاکھوں حصے بڑا ہے اس پر تو چار کے اجتماع سے وہ ظلم ہوتا تھا۔ قریح پارے کی کیا ہستی۔ یہ اس کھینچ تان میں پُر زے پر زے ہو جانا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس پر حرف آنا درکنار اسکی مضبوط چال میں اصلاً فرق نہیں آنا۔ تو منجم کے اوہام اور جاذبیت کے غیلات سب باطل ہیں۔

(۱۱) اس کے بعد بفضلہ تعالیٰ جاذبیت کے رد و نفرت کے رد و حرکت زمین کے رد میں اور مضامین نفیسہ کہ آج تک کسی کتاب میں نہ ملیں گے۔ خیال میں آئے اُن کا بیان موجب طول تھا لہذا انھیں انشاء اللہ العزیز ایک مستقل رسالہ میں تحریر کرینگے۔ یہاں بقیہ کلام منجم کی طرف متوجہ ہوں۔ آفتاب کا کلف جسے داغ کہا جا رہا نظر آیا۔ ۷ اوسمبر والا اگر ہو تو انھیں میں کا ایک ہوگا جو بار بار گزر چکے۔

(۱) قدیم زمانے میں شیز نامی ایک عیسائی راہب نے اپنے رئیس سے کہا میں نے سطح آب پر ایک داغ دیکھا اس نے اعتبار نہ کیا اور کہا میں نے اول تا آخر اسطو کی کتابیں پڑھیں ان میں کہیں داغ شمس کا ذکر نہیں۔

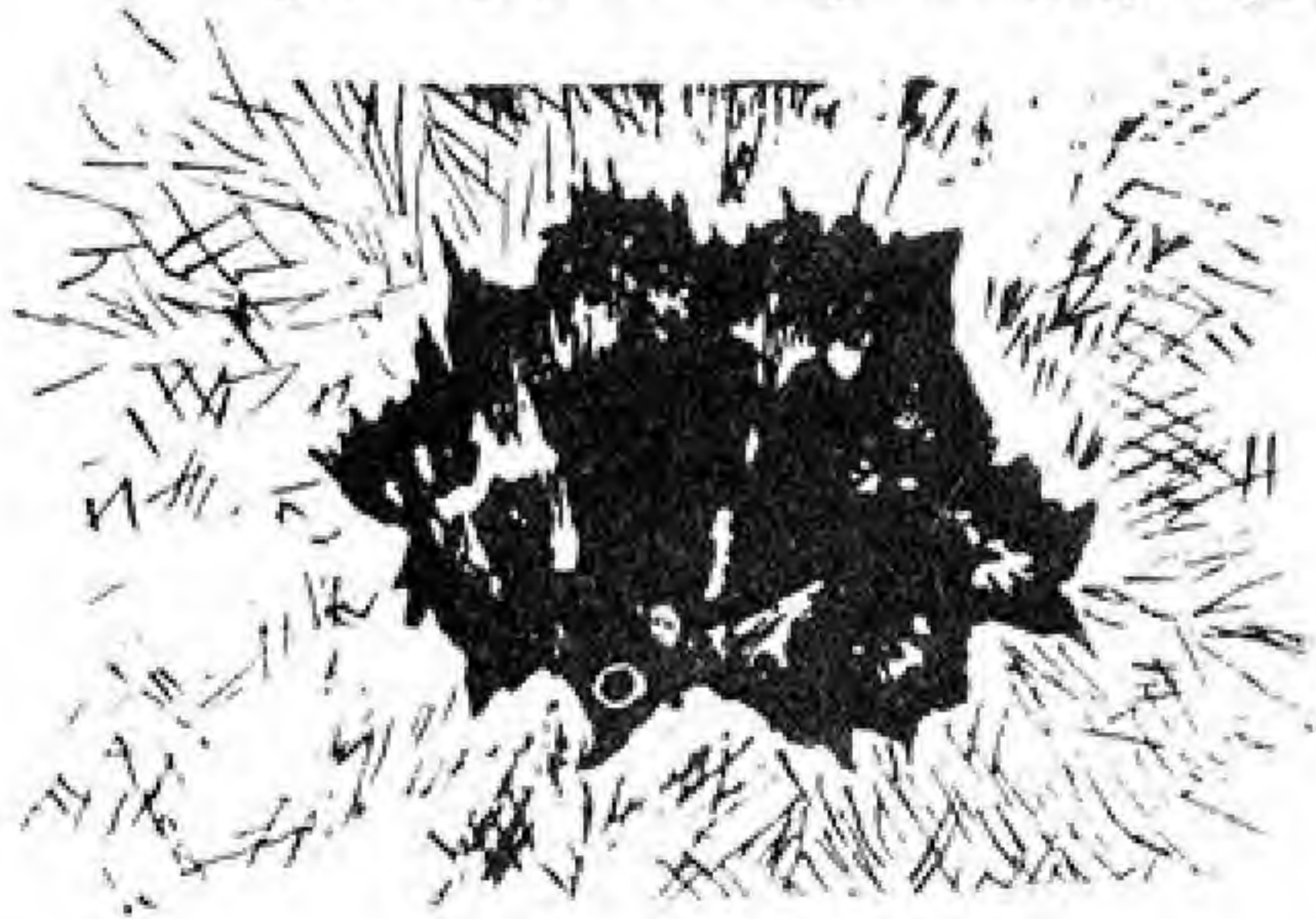
(ب) علامہ قطب الدین شیرازی نے تحفہ شاہیر میں بعض قدما سے نقل کیا کہ صفحہ شمس پر مرکز سے کچھ اوپر محور قمر کی مانند ایک سیاہ نقطہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ نقطہ کہ مہندس نے محض نظر سے دیکھا کتنا بڑا ہوگا۔ کم از کم اس کا قطر ۲۲۵۲ میل ہوگا کہ یعلہ متاسیاتی (جیسا کہ معلوم ہو جائیگا اس میل سے جو عنقریب آ رہی ہے) (ج) بن ماجہ اندلسی نے طلوع کے وقت روتے شمس پر دو سیاہ نقطے دیکھے جن کو زہرہ و عطارد گمان کیا۔

(د) ہرشل دوم نے ایک داغ دیکھا جس کی مساحت تین ارب اٹھتر کروڑ میل بتائی۔ اقول یعنی اگر وہ شکل دائرہ تھا تو اس کا قطر ۶۹۳۷ میل۔

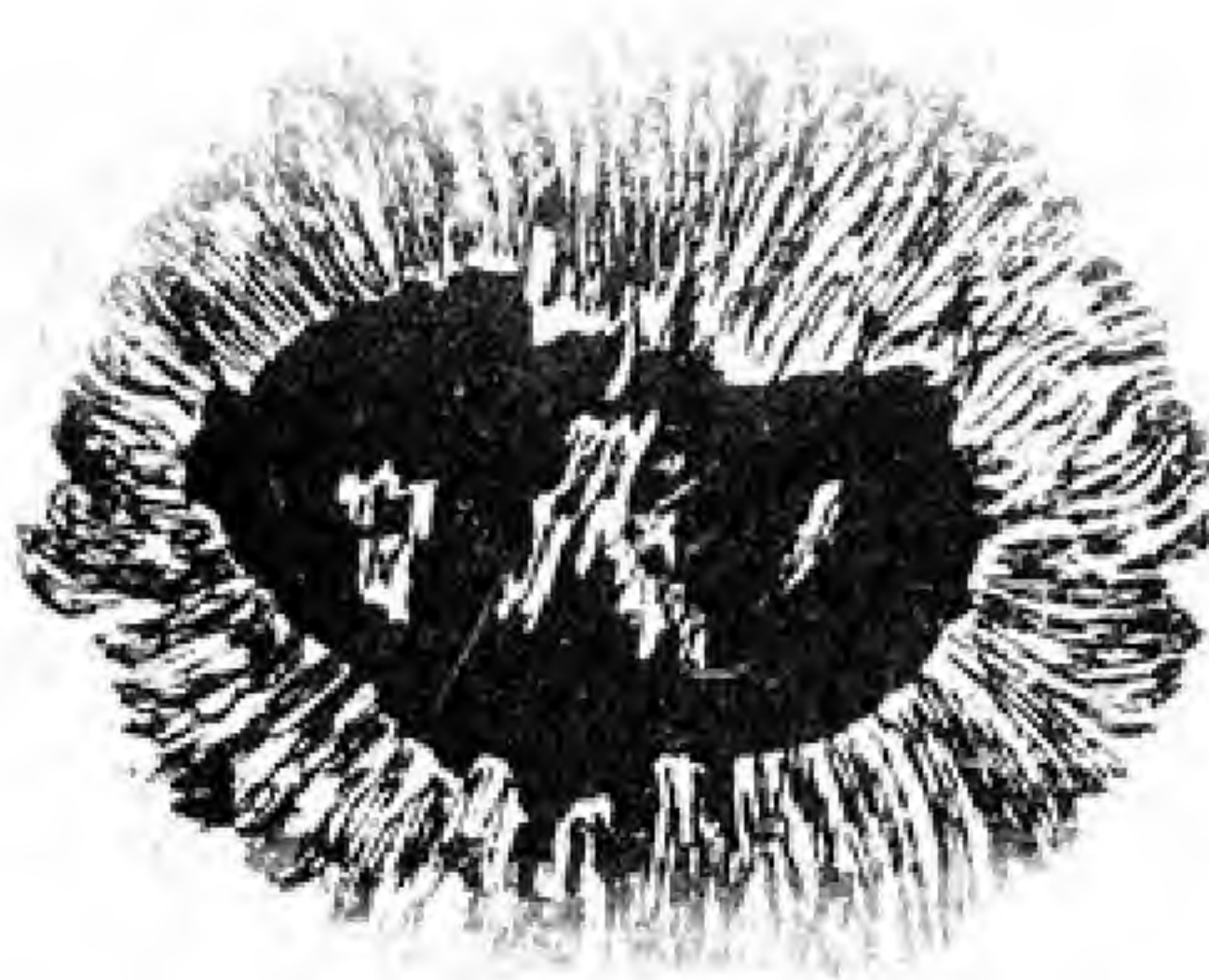
(۴) یورپ کے ایک اور مہندس نے ایک اور داغ دیکھا جس کا قطر ایک لاکھ چالیس ہزار میل حساب کیا۔

اقول یعنی اگر دائرہ تھا تو اس کی مساحت پندرہ ارب اسی تیس کروڑ اڑتیس لاکھ میل۔

(و) ۲۹ جولائی ۱۸۰۷ء میں سمٹ نے اس شکل کا داغ دیکھا۔



(س) بریٹل جنوری ۱۸۶۵ء میں کوسکی نے اس صورت کا داغ دیکھا۔



(ح) قرار پا چکا ہے کہ جو کھف قطر کس کے پاس ثانیے سے زائد ہوگا بے آلہ نظر آئے گا، ہاں آفتاب پر نگاہ جھنے کے لئے لطیف بخارات ہوں یا رنگین شیشے کی آر۔

(۱۲) کہا گیا ہے کہ یہ کلفت قطبیں شمس کے پاس اصلاً نہیں ہوتی اور اس کے خط استوار کے پاس کم و ہاں سے ۳۰، ۳۵ درجے شمال جنوب کو بکثرت ان میں بھی شمال کو زائد جنوب کو کم، اگر یہ فتران و مقابلہ سیارات کا اثر ہے تو یہ تخصیصیں کس لئے ہیں شمس کے جس حصہ کو ان سے مواجہہ ہو وہاں ہوں۔

(۱۳) ان کا حدوث آفتاب کی جانب شرقی اور زوال جانب غربی سے شروع ہوتا ہے۔ اثر قرانات میں یہ خصوصیت کیوں؟

(۱۴) بعض کلفت ویرپا ہوتے ہیں کہ قرص شمس پر دورہ کرتے ہیں جانب شرقی سے باریک خط کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں، پھر جتنا اوپر چڑھتے ہیں چوڑے ہوتے جاتے ہیں مرکز شمس تک اپنی انتہا کو پہنچتے ہیں جب آگے بڑھے گھٹنا شروع کر دیتے ہیں۔ کنارہ غربی پر پھر بشکل خطہ کر غائب ہو جاتے ہیں پھر کنارہ شرقی سے اسی طرح چمکتے ہیں۔ ان کے دورے کی ایک مقرر میعاد خیال کی گئی ہے کہ پونے چودہ دن میں صغیر شمس کو قطع کرتے ہیں اور پہلے ظہور شرقی سے ۲۷ دن ۱۲ گھنٹے ۲۰ دن کے بعد دوبارہ ظاہر ہوتے ہیں لیکن اکثر داغوں میں آٹا فانا بادلوں کے سے تغیرات ہوتے ہیں جن سے متاخرین یورپ نے گمان کیا ہے کہ یہ کرۂ آفتاب کے سحاب ہیں بعض اوقات دفعۃً پیدا ہوتے ہیں اور بعض اوقات دیکھتے دیکھتے غائب ہو جاتے ہیں، ہرشل کم دورین سے داغوں کا ایک گچھا دیکھ رہا تھا لحظہ بھر کے لئے نگاہ ہٹائی اب جو دیکھے ایک داغ بھی نہیں کبھی آفتاب کی جانب شرقی سے ایک داغ زائل ہوا ہی تھا کہ معاً جانب شرقی میں نیا پیدا ہو گیا۔ ابھی ایک داغ دیکھ ہی رہے ہیں مٹوڑی دیر میں وہ پھٹ کر چند داغ ہو جاتا ہے، چند داغ ہیں اور ابھی مل کر ایک ہو گئے۔ راجر لانک نے ایک گول داغ دیکھا جس کا قطر ۸۰۰ میل تھا دفعۃً وہ متفرق ہو کر دو داغ ہو گیا اور ایک ٹکڑا دوسرے سے بہت دور دراز مسافت پر چلا گیا اکثر یہ ہے کہ اگر چند داغ بتدریج پیدا ہوتے ہیں ویسے ہی چند بتدریج فنا ہو جاتے ہیں اور اگر کئی داغ دفعۃً چمکے ویسے ہی کئی دفعہ جاتے رہے ان کا کوئی وقت بھی مقرر نہیں۔ ایک بار ویتا میں تیس سال کامل ان کی رصد بندی کی گئی۔ بعض برسوں میں کوئی دن بھی داغ سے خالی نہ تھا بعض میں صرف ایک دن خالی گیا بعض میں ایک سو ترانوے دن صاف ان تمام حالات کو قرانات کے سر ڈھالنا کس قدر بعید ہے۔

(۱۵) داغ پیدا کرنے کے لئے اقتران کی کیا حاجت ہے، سیارے آفتاب کے نزدیک ہمیشہ رہتے اور تمھارے زعم میں اُسے ہمیشہ جذب کرتے ہیں، تو چاہئے کہ آفتاب کا گیس بدم اڑتا رہے اور آتش فشانی سے کوئی وقت خالی نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہو گا کہ اور وقت ان کا اثر جرم شمس پر متفرق ہوتا ہے جس سے آفتاب متاثر نہیں ہوتا بخلاف قران کے

دو یا زائد مل کر موضع واحد پر اثر ڈالتے ہیں۔ اس سے یہ آگ بھڑکتی ہے ایسا ہے تو جب ۲۶۵۵ درجے ۲۳ دقیقے کے فاصلہ میں منتشر ہیں اب بھی ان کا اثر آفتاب کے متفرق مواضع پر تنہا ہے نہ مجموعی ایک جگہ پر پھر آفتاب کیوں متاثر ہوگا، یہ فاصلہ کہ تھوڑا سمجھے مرکز شمس سے فلک نیچون تک ہر سیارے کے مرکز پر گزرتے ہوئے خط کھینچے جائیں تو معلوم ہو کہ سو کروڑ میل سے زائد کا فاصلہ ہے۔ شمس سے نیچون کا بُعد زمین کے تیس گنے سے زیادہ ہے۔ اگر تیس ہی رکھیں تو دو ارب اٹھتر کروڑ ستر لاکھ میل ہوا اور اس کے مدار کا قطر پانچ ارب ستاون کروڑ چالیس لاکھ میل اور اس کا محیط ستر ارب اکیاون کروڑ بارہ لاکھ میل سے زائد اور اس کے ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے ایک ارب اٹھتیس کروڑ ۲۳ لاکھ ۴۶ ہزار میل سے زیادہ ایسے شدید بعید فاصلہ میں پھیلا ہوا انتشار کیا مجموعی قوت کا کام دے گا۔ یہ بھی اس حالت میں ہے کہ ان کے اختلاف عرض کا لحاظ نہ کیا اور اگر ضرر رسانی شمس کے لئے سب کو سب سے قریب تر فلک عطارد پر لا ڈالیں تو بُعد عطارد : بُعد ارض :: ۱ : ۶۳۸۷ : ۱۰ تو شمس سے بُعد عطارد ۲۳۰۰۵۹۵ میل ہوا تقریباً تین کروڑ ساٹھ لاکھ میل اور قطر مدار ۴۶۰۰۰۰ میل ۱۹۰ سات کروڑ ۱۹ لاکھ میل سے زائد اور محیط ۲۲ کروڑ ۵۸ لاکھ ۹۵ ہزار میل اور ۲۶ درجے ۲۳ دقیقے ایک کروڑ ۶۵ لاکھ ۵۵ ہزار ۴۳ میل، یہ فاصلہ کیا کم ہے بلکہ بالفرض سب دُوریاں اٹھا کر تمام سیاروں کو خود سطح آفتاب پر لا رکھیں جب بھی یہ فاصلہ دو لاکھ میل ہو گا یعنی ۱۹۹۵۱۴ کہ قرص شمس کا دائرہ ۲۷ لاکھ ۲۲ ہزار ۳۶۱ میل ہے۔

(۱۶) اگر آفتاب کا جسم ایسا ہی کمزور مسام ناک ہے کہ اس قدر شدید متفرق زد و سرایت کر کے اس کے موضع واحد پر ہو جاتی ہے تو پچاس ساٹھ یا ستر اسی یا سو درجے کے فاصلہ پر پھیلے ہوئے ستارے کہ اکثر اوقات گرد شمس رہتے ہیں ان کی مجموعی نہ ہمیشہ کیوں نہیں عمل کرتی اگر اتنا فاصلہ مانع ہے تو دو سیاروں کا مقابلہ کیوں عمل کرتا ہے جبکہ ان میں غایت درجے کا فصل ۸۰ درجے ہے خصوصاً ایسا فرضی مقابلہ جیسا یہاں یوریس کو ہے کہ تحقیقی کسی سے نہیں جس پر خط واعد کا مہمل عذر ہو سکے۔

(۱۷) بالفرض یہ سب کچھ سہی پھر آفتاب کے داغوں کو زمین کے زلزلوں، طوفانوں، بجلیوں، بارشوں سے کیا نسبت ہے۔ کیا یہ احکام منجوں کے لئے بے سرو پا خیالات کے مثل نہیں کہ فلاں گرہ یا جوگ یا نچھتر کے اثر سے دُنیا میں یہ حادثات ہوئے جس کو تم بھی خرافات سمجھتے ہو اور واقعی خرافات ہیں، پھر آفتاب کیا امریکہ کی پیدائش یا وہیں کا ساکن ہے کہ

اُس کی مصیبت خاص ممالک متحدہ کا صفایا کر دے گی۔ کل زمین سے اس کو تعلق کیوں نہ ہوا، بیانِ منجم پر اور مواخذات بھی ہیں مگر ۱۷ دسمبر کے لئے، اپریل اکتفا کریں۔ واللہ تعالیٰ اعلم

رسالہ
معین مبین بہرہ و شمس و سکون زمین
ختم ہوا

رسالہ

فوزِ مبین در ردِّ حرکتِ زمین (زمین کی حرکت کے رد میں کھلی کامیابی)

اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان رحمت والا۔ ہم اس کی حمد بیان کرتے ہیں اور اس کے رسول پر درود بھیجتے ہیں۔ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو روکے ہوئے ہے آسمانوں اور زمین کو کہ جنبش نہ کریں، اور اگر وہ ہٹ جائیں تو انھیں کون روکے اللہ کے سوا، بے شک وہ حکم والا بخشنے والا ہے، اور اس نے تمہارے لئے کشتی کو مسخر کیا کہ اس کے حکم سے

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ
الْکَرِیْمِ ط الْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِی
یَمْسُکُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ اَنْ
تَزُوْلَا ۝ وَلَیْسَ نَزَالَتَا
اَنْ اَمْسُکَہُمَا مِنْ اَحَدٍ
مِّنْۢ بَعْدِہٖ اِنَّہٗ کَانَ حَلِیْمًا غَفُوْرًا ۝ وَیَخْرِجُ
لَکُمُ الْفَلَکَ لِتَجْرِیَ فِی الْبَحْرِ

باصرة وسخر لكم الانهر ۝ وسخر
 لكم الشمس والقمر دائبين ۝
 وسخر لكم اليل والنهار وسخر
 الشمس والقمر كل يجري لاجل
 مستى الالهوا العزيز الغفار ۝
 ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه
 ففنا عذاب النار قلت ۝
 قولا الحق والشمس تجري
 لمستقر لها ذلك تقدير العزيز
 العليم ۝ والقمر قدرته منازل
 حتى عاد كالعرجوف القديم ۝
 فصل وسلم وبارك على
 شمس اقامر النبوة و
 الرسالة ۝ ما راج معارج
 اوج القرب والمجالات ۝ بحيث
 لم يبق لاحد صرمي ۝ ات
 الحى ربك المنتهى ۝ وعلى
 اله وصحبه وابنه و
 حرمنا ما طلعت شمس وكان
 اليوم بين غد وامس ۝
 آمين !

دریا میں چلے اور تمہارے لئے ندیاں مسخر کیں، اور
 تمہارے لئے سورج اور چاند مسخر کئے جو برابر چل
 رہے ہیں، اور تمہارے لئے رات اور دن مسخر
 کئے، اور اس نے سورج اور چاند کو کام پر
 لگایا ہر ایک ایک بٹھرائی ہوئی میعاد کے لئے
 چلتا ہے، سنا ہے وہی صاحب عزت،
 بخشنے والا ہے۔ اسے رب ہمارے! تو نے یہ
 بیکار نہ بنایا۔ پاکی ہے تجھے تو ہمیں دوزخ کے
 عذاب سے بچالے تو نے فرمایا اور تیرا فرمان
 حق ہے اور سورج چلتا ہے اپنے ایک ٹھہراؤ
 کے لئے یہ حکم ہے زبردست علم والے کا۔
 اور چاند کے لئے ہم نے منزلیں مقرر کی ہیں
 یہاں تک کہ پھر ہو گیا جیسے گھوڑ کی پرانی ڈال۔
 درود و سلام اور برکت نازل فرما نبوت و
 رسالت کے پانڈوں کے سورج پر جو قرب و
 بزرگی کی بلند ی کی سیڑھیوں کا روشن چمکدار
 شعلہ ہے اس طور پر کہ کسی کے لئے تیر پھٹکنے
 کی جگہ نہ رہے۔ بے شک تمہارے رب ہی
 طرف انتہا ہے۔ اور آپ کی آل، آپ کے
 اصحاب اور آپ کے بیٹے پر۔ اور حفاظت
 خدا جب تک سورج طلوع ہوتا رہے
 اور گزشتہ کل اور آئندہ کل کے درمیان
 آج رہے۔ آمین !

الحمد لله وہ نور کہ طور سینا سے آیا اور جبل ساعیر سے چمکا اور فاران مکہ معظمہ کے پہاڑوں سے فائز الانوار

و عالم آشکار ہوا۔ شمس و قمر کا چلنا اور زمین کا سکون روشن طور پر لایا آج جس کا خلافت سکھایا جاتا ہے اور مسلمان ناواقف نادان لڑکوں کے ذہن میں جگہ پاتا اور اُن کے ایمان و اسلام پر حرف لاتا ہے والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ فلسفہ قدیم بھی اس کا قائل نہ تھا اس نے اجیلا اس پر ناکافی بحث کی جو اس کے اپنے اصول پر مبنی اور اصول مخالفین سے اجنبی تھی۔ فقیر بارگاہ عالم پناہ مصطفیٰ عبدالمصطفیٰ احمد رضا محمدی سنی حنفی قادری برکاتی بریلوی غفرَ اللہُ لہُ وحقَّقَ اَمَلُہُ کے دل میں ملک الہام نے ڈالا کہ اس بارے میں باذنہ تعالیٰ ایک شافی و کافی رسالہ لکھے اور اس میں ہیأتِ جدیدہ ہی کے اصول پر بنائے کار رکھے کہ اُسی کے اقراروں سے اس کا زعم زائل اور حرکتِ زمین و سکون شمس بدھتہ باطل ہووے باللہ التوفیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔) یہ رسالہ مسیحی بنام تاریخی "فوزِ مبین در ردِّ حرکتِ زمین" (۱۳۳۸ھ) ایک مقدمہ اور چار فصل اور ایک خاتمہ پر مشتمل۔ مقدمہ میں مقرراتِ ہیأتِ جدیدہ کا بیان جن سے اس رسالہ میں کام لیا جائیگا۔ فصل اول میں تاخریت پر بحث اور اُس سے ابطالِ حرکتِ زمین پر بارگاہِ دلیلیں۔ فصل دوم میں جاذبیت پر کلام اور اس سے بطلانِ حرکتِ زمین پر پچاس دلیلیں۔ فصل سوم میں خود حرکتِ زمین کے ابطال پر اور تینتالیس دلیلیں۔ یہ مجاہدہ تعالیٰ بطلانِ حرکتِ زمین پر ایک سو پانچ دلیلیں ہوئیں جن میں پندرہ اگلی کتابوں کی ہیں جن کی ہم نے اصلاح و تصحیح کی اور پورے نوے دلائل نہایت روشن و کامل بفضلہ تعالیٰ حاصل ہمارے ایجا دیں۔ فصل چہارم میں ان شبہات کا رد جو ہیأتِ جدیدہ اثباتِ حرکتِ زمین میں پیش کرتی ہے۔ خاتمہ میں کتب النہیہ سے گردشِ آفتاب و سکونِ زمین کا ثبوت۔ والحمد للہ مالکِ الملکِ والملکوت۔

مقدمہ — امورِ مسلمہ ہیأتِ جدیدہ میں

ہم یہاں وہ امور بیان کریں گے جو ہیأتِ جدیدہ میں قرار یافتہ و تسلیم شدہ ہیں واقع میں صحیح ہوں یا غلط جذب و نفرت و حرکتِ زمین کے رد میں تو یہ رسالہ ہی ہے اور اغلاط پر تنبیہ بھی کر دیں گے وباللہ التوفیق۔

(۱) ہر جسم میں دوسرے کو اپنی طرف کھینچنے کی ایک قوت طبعی ہے جسے باذبا یا جاذبیت کہتے ہیں۔ اس کا پتہ نیوٹن کو ۱۶۶۵ء میں اُس وقت چلا جب وہ وبا سے بھاگ کر کسی گاؤں گیا، باغ میں تھا کہ درخت سے سیب ٹوٹا اُسے دیکھ کر اسے سلسلہ خیالات چھوٹا جس سے قواعد کشش کا بھوکا پھوٹا۔

اقول! سیب گرنے اور جاذبیت کا آسیب جاگنے میں علاقہ بھی ایسا لزوم کا تھا کہ وہ گرا اور یہ

زمین تھی اُس کا جذب خیال میں آیا اور دیکھا تو سبب شاخ سے بھاگتا پایا یوں نافرہ کا ذہن لڑایا حالانکہ نیچے لانے کو ان میں ایک کافی ہے دو کس لئے۔ حدائق النجوم میں کہا برابر سطح پر گولی پھینکیں تو باطنی خط مستقیم پر جاتی ہے، یہ نافرہ ہے۔

اقول پھینکیں میں اس کا جواب ہے آہستہ رکھیں کہ جنبش نہ ہو تو بال بھر نہ بہر کے گی، ہاں سطح پوری لیول میں نہ ہو تو ڈھال کی طرف ڈھلے گی۔ پھر کہا کنکلیا میں پتھر باندھ کر اڑائیں سیدھا زمین پر آئے گا۔ یہ نافرہ ہے۔

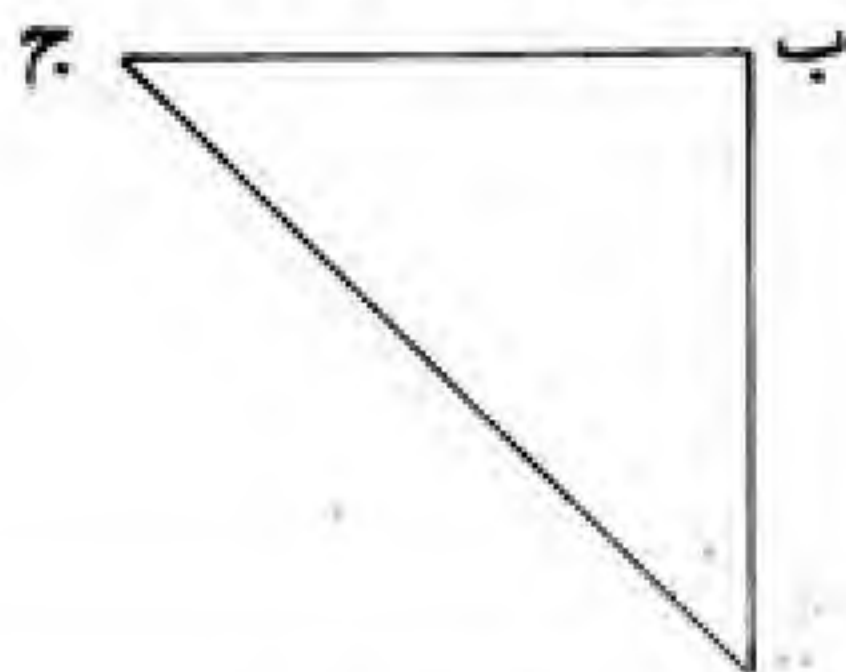
اقول وہی بات اگلی جو ہم نے اُن کی دانش پر گمان کی تھی کہ نیچے دیکھا تو جذب سمجھے اوپر نگاہ اٹھی تو اُسے بھول گئے، فرار پر قرار ہوا۔

(۴) جب کوئی جسم کسی دائرے پر حرکت کرے اس میں مرکز سے نفرت ہوتی ہے۔ پتھر دستی میں باندھ کر اپنے گرد گھاؤ وہ چھوٹنا چاہے گا اور جتنے زور سے گھاؤ گے زیادہ زور کرے گا، اگر چھٹ گیا تو سیدھا چلا جائے گا اور جس قدر قوت سے گھمایا تھا اتنی دُور جا کر گرے گا۔ یہ مرکز سے پتھر کی نافریت ہے۔

اقول نافریت بے دلیل اور پتھر کی تمثیل، نری علیل، پتھر کو انسان یا مرکز سے نفرت نہ رغبت جانب خلاف جو اس کا زور دیکھتے ہو تمہاری دافہ کا اثر ہے نہ کہ پتھر کی نفرت تحقیق مقام کے لئے ہم اُن قوتوں کی قسمیں استخراج کریں جو باعتبار حرکت کسی جسم پر قاسر کا اثر ڈالتی ہیں۔

فاقول وہ تقسیم اول میں دو ہیں، متحرک کہ حرکت پیدا کرے اور حاصہ کہ حرکت کو بڑھنے نہ دے، مثلاً ڈھلکے ہوئے پتھر کو ہاتھ سے روک لو۔ پھر محرک کہ دو قسم ہے:

جاذبہ کہ متحرک کو قاسر کی سمت پر لائے، جیسے پتھر کو اپنی طرف پھینکے خواہ اس میں قاسر سے دور کرنا ہو کہ ظاہر ہے یا قریب کرنا، مثلاً اس شکل میں




آ مقام انسان ہے، ج پتھر کا موضع۔ آدمی نے لکڑی مار کر پتھر کو ج سے ب پر پھینکا تو یہ جذب نہیں کہ انسان کی سمت خط آج تھا اس پر لاتا تو جذب ہوتا، وہ خط ب ج پر گیا کہ سمت غیر ہے لہذا

دفع ہی ہوا، اگرچہ پتھر پہلے سے زیادہ انسان سے قریب ہو گیا کہ آب ضلع قائمہ آج وتر سے چھوٹی ہے پھر یہ دونوں باعتبار اتصال و انفصال زمین و دو قسم میں رافعہ کہ حرکت میں زمین سے بلند ہی رکھے۔

ملصقہ مثلاً پتھر کو زمین سے بلا بلا اپنی طرف لا دیا آگے سرکاؤ، اور باعتبار نقص و کمال دو قسم ہیں،
منہیبہ کہ متحرک کو منتہائے مقصد تک پہنچائے۔

قاصدہ کہ کمی رکھے۔

اور باعتبار وحدت و تعدد خط حرکت دو قسم ہیں، مثبتہ کہ ایک ہی خط پر رکھے، ناقضہ کہ حرکت کا خط بدل دے مثلاً اس شکل میں پتھر آ سے ج کی طرف پھینکا جب ب پر پہنچا لکڑی مار کر

 ء کی طرف پھیر دیا یہ دافعہ ناقضہ ہوئی۔ اس حرکت میں جب د تک پہنچا س کی طرف
 کھینچ لیا یہ جاذبہ ناقضہ ہوئی۔ اور اگر ج کی طرف پھینک کر ب سے آ کی طرف کھینچ لیا تو
 ب تک دافعہ مثبتہ تھی کہ اُسی خط پر لئے جاتی تھی ب سے واپسی میں جاذبہ مثبتہ ہوئی

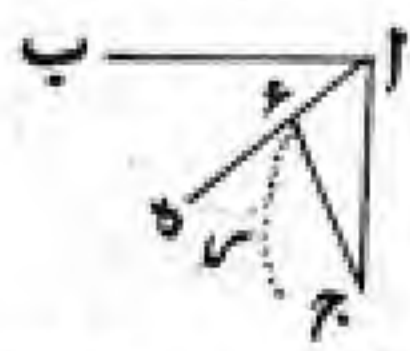
کہ اسی خط پر لائی۔ یہ کل ۱۳ قسمیں ہیں ان میں سے پتھر گرد سرگھمانے میں جاذبہ کا تو کچھ کام نہیں کہ اپنی سمت پر لانا
 مقصود نہیں ہوتا بلکہ منصر مقصود ہے باقی سات میں سے چار قوتیں یہاں کام کرتی ہیں حاصرہ اور تین دافعہ یعنی منہیبہ
 رافعہ ناقضہ۔ پتھر کو پورا دور پھینکو کہ رسی خوب تن جائے یہ منہیبہ ہوئی۔ ہاتھ اٹھائے رکھو کہ زمین پر گرنے نہ پائے یہ
 رافعہ ہوئی۔ ہاتھ گرد سر پھراتے جاؤ کہ خط حرکت ہر وقت بدلے یہ ناقضہ ہوئی۔ یہ قوتیں ہر وقت برقرار ہیں کہ نہ رسی میں
 جھول آنے پائے نہ زمین کی طرف لائے، نہ ایک سمت کھینچ کر رک جائے۔ پھر یہ دافعہ کہ یہاں عمل کر رہی ہے اس کا
 کام خط مستقیم پر حرکت دینا ہے تو دفع اول سے اُسی سمت کو جاتا اور ہر نقل سے اُسی کی سیدھی سمت لیتا لیکن
 رسی جسے منہیبہ تانے اور رافعہ اٹھائے اور ناقضہ بدل رہی ہے۔ کسی وقت اپنی مقدار سے آگے بڑھنے نہیں دیتی
 ناچار ہر دفع و نقل اسی حد تک محدود رہتے ہیں اور انسان کہ یہاں مثل مرکز ہے ہر جانب اس سے فاصلہ اسی قدر
 رہتا ہے یہ حاصرہ ہوئی جس کا کام رسی کی بندش سے لیا گیا۔ اس نے شکل دائرہ پیدا کر دی اسے جاذب سمجھنا
 جیسا کہ نصرانی بیرونی سے نمبر ۱۳ میں آتا ہے، جہالت و نافیہی ہے، یہاں جاذبہ کو اصلاً دخل نہیں، نہ پتھر میں
 کوئی تاثرہ ہے بلکہ حاصرہ و دافعہ کام کر رہی ہے جتنے زور سے گھماؤ گئے اتنی ہی قوت کا دفع ہو گا پتھر اتنی ہی طاقت
 سے چھوٹا گمان کیا جائے گا حالانکہ یہ نہ اس کا تعاضل ہے نہ اس کا زور بلکہ تمہارے دفع کی قوت ہے جسے نافیہ سے
 پتھر کی نافریت سمجھ رہے ہو۔

عے ایک حاصرہ تھی اور چھ چھ جاذبہ و دافعہ۔ جاذبہ کی چھ نقل کر سات رہیں ۱۲ منہ غفرلہ

تنبیہ : یہاں اُن لوگوں کا کلام مضطرب ہے عام طور پر اس قوت کو نافذ عن المرکز کہا۔ ص ۶۶ کی تقریر میں مرکز دائرہ ہی سے تنفر لیا مگر جابجا جاذب مثلاً شمس سے تنفر رکھا اور ص ۸۸ میں شمس ہی کو وہ مرکز بتایا۔

اقول اُن کے طور پر حقیقت امر یہی چاہئے اس لئے کہ جسم بوجہ ماسکے اثر جذب سے انکار کرے گا تو جاذب سے تنفر ہوگا اور انہیں دو کے اجتماع سے اس کے گرد دورہ کرے گا جس کا بیان نمبر آئندہ میں ہے، جب تک دورہ نہ کیا تھا مرکز تھا ہی کہاں جس سے تنفر ہوتا، وہ تو اس کے دورے کے بعد شخص ہوگا مگر ہم اُن لوگوں کے مضطرب سخن کے سبب فصل اول میں مرکز و شمس دونوں پر کلام کریں گے۔

(۵) انہیں جاذب و نافذ کے اجتماع سے حرکت دوریہ پیدا ہوتی ہے تمام سیاروں کی گردش شمس کی جاذب



اور اپنی بارہ کے سبب ہے۔ فرض کرو زمین یا کوئی سیارہ نقطہ آ پر ہے اور آفتاب ج پر، شمس کی جاذب اسے ج کی طرف کھینچتی ہے اور نافذ کا قاعدہ ہے کہ خط مماس پر لے جانا چاہتی ہے یعنی اُس خط پر کہ خط جاذب پر عمود ہو جیسے آ ج پر آ ب دونوں اثروں

کی کشاکش کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ زمین نہ ب کی طرف جاسکتی ہے نہ ج کی جانب، بلکہ دونوں کے بیچ میں ہو کر ع پر نکلتی ہے یہاں بھی وہی دونوں اثر ہیں جاذب آ سے ج کی طرف کھینچتی ہے اور نافذ کا کی طرف لیجانا چاہتی ہے۔ لہذا زمین دونوں کے بیچ میں ہو کر ج کی طرف بڑھتی ہے، اسی طرح دورہ پیدا ہوتا ہے، یہ مدار جو اس حرکت سے بنا بظاہر مثل دائرہ خط واحد معلوم ہوتا ہے اور حقیقتہً ایک لہر دار خط ہے جو بکثرت نہایت چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوں سے مرکب ہوا ہے جن میں ہر خط گویا ایک نہایت چھوٹی شکل متوازی الاضلاع کا قطر ہے۔

اقول یہ جو یہاں ہے کہ نافذ سے دورہ پیدا ہوتا ہے یہی اُن کے طور پر قرین قیاس ہے اور وہ جو اُن کا زبان زد ہے کہ دورے سے نافذ پیدا ہوتی ہے بے معنی ہے مگر ہیأت جدیدہ الہیٰ کہنے کی عادی ہے جس کا ذکر تذیل فصل سوم میں ہوگا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

تنبیہ : یہ جو یہاں مذکور ہوا کہ جاذب و نافذ مل کر دورہ بناتی ہیں یہی ہیأت جدیدہ کا مضموم ہے۔ تمام مقامات پر انہیں کا چرچا انہیں کی دھوم ہے ط ص ۹۳ پر بھی یہی مرقوم ہے ص ۵۶ پر اس نے ایک

۳ ص ۱۰۴ وغیرہ ط ج وغیرہ ۱۲

۴ ص ۱۰۶ وغیرہ

۵ ص ۳۷

ج ۱ ص ۳۸

۱ ص ۷۷

ط ۱ ص ۵۸

ط ص ۶۳ ۱۲

۵ ص ۱۰۲ ط ص ۸۲ ن ص ۲۳ ۱۲

۶ ص ۱۰۴

شاخسانہ بڑھایا کہ فرض کرو وقت پیدائش زمین خلا میں پھینکی گئی تھی کوئی شے حامل نہ ہوتی تو ہمیشہ اُدھر ہی کو چلی جاتی راستے میں آفتاب ملا اور اس نے کھینچ تان شروع کی۔

اقول^{۱۱} واقیات کا کام فرضیات سے نہیں چلتا، مدعی کا مطلب ”شاید“ اور ”ممکن“ سے نہیں نکلتا۔ یہ لوگ طریقہ استدلال سے محض نااہل ہیں، اگر کوئی شے مشاہدہ یا دلیل سے ثابت ہو اور اس کے لئے ایک سبب متعین، مگر اس میں کچھ اشکال ہے جو چند طریقوں سے دفع ہو سکتا ہے اور ان میں کوئی طریقہ معلوم الوقوع نہیں، وہاں احتمال کی گنجائش ہے کہ جب فہم تحقیقی اور اس کا یہ سبب متعین تو اشکال واقع میں یقیناً منقطع، تو یہ کہنا کافی کہ شاید یہ طریقہ ہو لیکن نا ثابت بات کے ثابت کرنے میں فرض و احتمال کا اصلاً محل نہیں کہ یوں تو ہمارے اس فرض کی تابع ہوتی، یوں فرض کریں تو ہو سکے نہ کریں نہ ہو سکے اس سے مدعی کے لئے وہی کافی مانے گا جو مجنون ہو۔ پھر اگر شے ثابت و متحقق ہے اور یہ سبب متعین نہیں تو دفع اشکال پر بنائے احتمال ایک مجنونانہ خیال۔ اور اگر سرے سے شے ہی ثابت نہیں، نہ اس کے لئے یہ سبب متعین، پھر اس میں یہ اشکال، تو کسی احتمال سے اس کا علاج کر کے شے اور سبب دونوں ثابت مان لینا دوہرا جنون اور پورا ضلال۔ پھر اگر علاج کے بعد بھی بات نہ بنے جیسا کہ یہاں ہے جب تو جنون کی گنتی ہی نہ رہی۔ یہ نکتہ خوب یاد رکھنے کا ہے کہ بعض جگہ مخالف دعو کا نہ دے سکا (۶) ہر مدار میں جاذبہ و نافرہ دونوں برابر رہتی ہیں، ورنہ جاذبہ غالب ہو تو مثلاً زمین شمس سے جا ملے، نافرہ غالب ہو تو خطِ مماس پر سیدھی چلی جائے دورہ کا انتظام نہ رہے۔

اقول^{۱۲} بتاتے ہیں اور خود ہی اس کے خلاف کہتے ہیں اور حقیقتاً تناقض پر مجبور ہیں جس کا بیان فصل اول سے بعونہ تعالیٰ ظاہر ہوگا۔

(۷) نافرہ بمقدار جذب ہے اور سرعت حرکت بمقدار نافرہ۔ جذب جتنا قوی ہوگا نافرہ زیادہ ہوگی کہ اس کی مقاومت کرے اور نافرہ جتنی بڑھے گی چال کا تیز ہونا ظاہر ہے کہ وہ نتیجہ نفرت ہے ولہذا سیارہ آفتاب سے جتنا بعید ہے اتنا ہی اپنے مدار میں آہستہ حرکت کرتا ہے سب سے قریب عطارد ہے کہ ایک گھنٹہ میں ایک لاکھ پانچ ہزار تین سو عیس میل چلتا ہے اور سب سے دور نیپچون ایک گھنٹہ میں گیارہ ہزار نو سو اٹھاون میل۔

اقول^{۱۳} یہ قرین قیاس ہے، اور وہ جو نمبر ۱۲ میں آتا ہے کہ جاذبہ و نافرہ بحسب سرعت بدلتی ہیں سکون کی پر مبنی ہونا ضرور نہیں بلکہ مقصود نسبت بتانا ہے۔

(۸) اجسام اجزائے دیمقراطیسیہ سے مرکب ہیں۔ نیوٹن نے تصریح کی کہ وہ نہایت چھوٹے چھوٹے جسم ہیں کہ ابتدائے آفریش سے بالطبع قابل حرکت و ثقیل و سخت و بے جوف ہیں، اُن میں کوئی حس میں تقسیم کے اصلاً لائق نہیں اگرچہ وہم اُن میں حصے فرض کر سکے۔

اقول^{۱۲} اولاً یہ من وجہ ہمارے مذہب سے قریب ہے ہمارے نزدیک ترکیب اجسام جو اہر فردہ یعنی اجزائے لایتجزی سے ہے کہ ہر ایک نقطہ جوہری ہے جن میں عرض طول عمق اصلاً نہیں وہم میں بھی اُن کی تقسیم نہیں ہو سکتی۔ فلسفہ قدیمہ جسم کو متصل و حدائی مانتا ہے جس میں بالفعل اجزاء نہیں اور بالقوہ تقسیم غیر متناہی کا قائل ہے۔ ثانیاً نیوٹن کی تصریح کہ وہ سب اجزاء بالطبع قابل حرکت ہیں بظاہر نمبر ۲ کے مناقض ہے کہ جسم بالطبع حرکت سے منکر ہے اور اثر قاسر سے قبول حرکت اُس کے فقط بالطبع کے خلاف ہے مگر یہ کہا جائے کہ طبیعت ہی میں قبول اثر قاسر کی استعداد رکھی گئی ہے کہ یہ صلاحیت نہ ہوتی تو قاسر سے بھی حرکت ناممکن ہوتی اور طبیعت ہی کو اپنے وزن و ثقل طبعی کے باعث حرکت سے انکار ہے یہ قوت ہے جس کا کام فعل کرنا ہے یعنی محرک کی مزاحمت اور وہ صلاحیت ہے جس کی شان قبول اثر ہے۔ حاصل یہ کہ اپنے وزن کے سبب ممانعت کرتی ہے اور قوت قاسر کے باعث قبول کر لیتی ہے تو تعارض نہیں۔

اقول ثالثاً یہ سب سہی مگر یہ قول ایسا صدادار ہوا کہ ساری ہیأت جدیدہ کا خاتمہ کر دیا جس کا بیان ان شاء اللہ آئیے، معلوم نہیں نیوٹن نے کس حال میں ایسا لفظ ثقیل لکھ دیا جس نے اُسی کے ساختہ پر داخۃ قواعد جاذبیت کو خفیف کر دیا۔

فائدہ : ہمارے علمائے متکلمین ثقل و وزن میں فرق فرماتے ہیں وہ بلحاظ نوع ہے یہ بلحاظ فرد۔ وہ ایک صفت مقتضائے صورت نوعیہ ہے جس کا اثر طلب سفلی ہے اُسے حجم و وزن و کثرت اجزاء سے تعلق نہیں لیکن میں کہتا ہوں کہ چھٹنکی سے وزن زائد ہے مگر لوہا لکڑی سے زیادہ ثقیل ہے اور حدائق النجوم میں کہا ثقل ہمیشہ جسم کو نیچے کھینچتا ہے پھر ثقل کیا کہ ثقل وہ میل طبعی ہے کہ سب اجسام کو کسی مرکز کی طرف ہے۔

اقول^{۱۳} یہ مسامحت ہے ثقل میں میل نہیں بلکہ سبب میل ہے جیسا خود آگے کہا کہ وہ دو قسم ہے اول مطلق یعنی نفس ثقل جس کے سبب جملہ اجسام اپنے مرکز مجموعہ کی طرف میل کرتے ہیں، جیسے ہمارے کرہ کے عنصریات جانب مرکز زمین یہ ہمیشہ مقدار مادہ جسم کے برابر ہوتا ہے جس میں اُس کی جسامت کا اعتبار نہیں تو لکڑی اور لوہا دونوں کا ثقل مطلق برابر ہے۔

اقول^{۱۱} اوکا یہ کہنا تھا کہ دونوں ثقل مطلق میں برابر ہیں یعنی میل بکرز زمین دونوں کی طبیعت میں ہے مطلق میں موازنہ کی گنجائش کہاں۔

ثانیاً^{۱۲} اسی وجہ سے مطلق کو مقدار مادے کے مساوی ماننا جمل ہے کیا مقدار مادہ کی کمی بیشی سے مطلق بدلے گا۔

ثالثاً^{۱۳} یہ جو تفاوت مادے سے کم بیش ہوتا ہے محال ہے کہ لوہے اور لکڑی میں مساوی ہو۔ جسم جتنا کثیف تر اس میں مادہ یعنی وہی اجزاء^{۱۴} و میقراطیسیہ کما سیاتی (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت) بیشتر لوہے کی کثافت لکڑی کہاں سے لائے گی، یہ لوگ جب اس میدان میں آتے ہیں ایسی ہی ٹوکریں کھاتے ہیں، پھر کب دوسرا ثقل مضاف یعنی ایک جسم کو دوسرے کی نسبت سے یہ باختلاف انواع مختلف ہوتا ہے۔ ایک ہی حجم کی دو چیزوں میں ان کے مادوں کی نسبت سے مختلف ہوتا ہے

ایک انگل مکعب لوہا بھی لوہا اور لکڑی بھی لوہا زیادہ بھاری ہوگا کہ مساوی جسامت کے لوہے میں لکڑی سے مادہ زائد ہے۔

اقول^{۱۵} فرق کیا ہوا، ثقل مطلق بھی موافق مقدار مادہ تھا جس کے یہی معنی کہ مادے کی کمی بیشی سے بدلے گا، یہی مضاف میں ہے کمی بیشی کا لحاظ ہاں بھی بے لحاظ تعدد و نسبت دو شے ممکن نہیں، اگر یہ فرض کر لو کہ شے واحد میں مادہ اس سے کم ہو جائے تو ثقل کم ہوگا اور زائد تو زائد تو کیا یہ دو چیزوں اور ان کی نسبت کا اعتبار نہ ہوا۔ بالجلد ان کے یہاں مدار ثقل کثرت اجزاء پر ہے کم اجزاء میں کم زائد میں زائد، اور یہ نہیں مگر وزن تو ان کے یہاں ثقل و وزن شے واحد ہے۔ ہم آئندہ غالباً اسی پر بنائے کلام رکھیں گے۔

(۹) ہر جسم کا مادہ جسے بیرونی وجہ بھی کہتے ہیں وہ چیز ہے جس سے جسم اپنے مکان کو بھرتا اور دوسرے جسم کو اپنی جگہ آنے سے روکتا ہے۔

اقول^{۱۶} یہ وہی اجزاء^{۱۷} و میقراطیسیہ ہوئے اور ان کی کمی بیشی جسم تعلیمی یعنی طول عرض عمق کی کمی بیشی پر نہیں بلکہ جسم کی کثافت پر ایک حجم کے دو جسم ایک دوسرے سے کثیف تر ہوں جیسے آہن و چوب یا طلا و سیم کثیف تر ہیں، اجزاء زیادہ ہوں گے، کبھی زیادہ حجم میں کم جیسے لوہا اور روٹی۔

(۱۰) جاذبیت بحسب مادہ سیدھی بدلتی ہے اور بحسب مرتبہ بعد بالقلب۔

اقول^{۱۸} یہاں مادے سے مادہ جاذب مراد ہے اور تبدل سے طاقت جذب کا تفاوت یعنی

جاذب میں جتنا مادہ زائد اتنا ہی اس کا جذب قوی۔ یہ سیدھی نسبت ہوتی اور بعد مجذوب کا مجذور، جتنا زائد اتنا ہی اس کا جذب ضعیف، گز بھر بعد پر جو جذب ہے دو گز پر اس کا چہارم ہوگا، دس گز پر اس کا سوواں حصہ یہ نسبت معکوس ہوتی کہ کم پر زائد زائد پر کم۔

نتیجہ: (ا) کشیف ترکہ جذب اشد۔

(ب) قریب تر پر اثر اکثر۔

(ج) خط عمود پر عمل اقوی۔

تنبیہ جلیل: اقول یہ قاعدہ دلیل روشن ہے کہ طبعی قوت جذب ہر شے کی طرف یکساں متوجہ ہوتی ہے مجذوب کی حالت دیکھ کر اس پر اپنی پوری یا آدمی یا جتنی قوت اس کے مناسب جانے صرف کرنا اس کا کام ہے جو شعور و ارادہ رکھے طبعی قوت ادراک نہیں رکھتی کہ مجذوب کی حالت جانچے اور اس کے لائق اپنے گل یا حصے سے کام لے وہ تو ایک ودیعت رکھی قوت بے ارادہ و بے ادراک ہے نہ اس میں جدا جدا حصے ہیں شے واحد ہے اور اس کا فعل واحد ہے اس کا کام اپنا عمل کرنا ہے مقابل کوئی شے کیسی ہی ہو بھیگا ہوا کپڑا دھوپ میں پھیلا دو جس کے ایک حصے میں خفیف نم ہو اور دوسرا حصہ خوب تر۔ حرارت کا کام جذب رطوبات ہے، اس وقت کی دھوپ میں جتنی حرارت ہے وہ دونوں حصوں پر ایک سی متوجہ ہوگی، ولہذا نم کا حصہ جلد خشک ہو جائے گا اور دوسرا دیر میں کہ اتنی حرارت اس خفیف کو جلد جذب کر سکتی تھی اور اگر یہ ہوتا کہ طبعی قوت بھی مقابل کی حالت دیکھ کر اسی کے لائق اپنے حصے سے اس پر کام لیتی تو واجب تھا کہ نم بھی اتنی ہی دیر میں سوکھتی جتنی میں وہ گہری تری کہ ہر ایک پر اسی کے لائق جذب آتا، نم پر کم اور تری پر زائد، حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ دھوپ اپنی قوت جذب کا پورا عمل دونوں پر کرتی ہے ولہذا کم کو جلد جذب کر لیتی ہے یوں ہی مقناطیس لوہے کے ذروں کو ریزوں سے جلد جذب کرے گا اگر ہر ایک کے لائق جذب کرتا تو جس قوت سے ریزوں کو کھینچتا تھا عام ازیں کہ کل قوت تھی یا بعض جو نسبت ذروں کو ان ریزوں سے ہے اسی نسبت کے حصہ قوت سے ذروں کو کھینچتا دونوں برابر آتے۔ نہیں نہیں بلکہ قطعاً سب کو اپنی پوری قوت سے کھینچا جس نے ہلکے پر زیادہ عمل کیا، یوں ہی بعد کے بڑھنے سے جذب کا ضعیف ہوتا جانا قطعاً اسی بنا پر ہے کہ وہی قوت واحد ہر جگہ عمل کر رہی ہے، ظاہر کہ قریب پر اس کا عمل قوی ہوگا اور جتنا بعد بڑھے گا گھٹتا جائے گا، اور اگر ہر بعد کے لائق مختلف حصے کام کرتے تو ہرگز بعد بڑھنے سے جذب میں ضعف نہ آتا جب تک ساری طاقت ختم نہ ہو چکی کہ ہر حصہ بعد پر طبعیت اپنی قوت کے حصے پڑھاتی جاتی اور نسبت یکساں رہتی ہاں جب آگے کوئی حصہ نہ رہتا تو اب بعد بڑھنے سے گھٹتی کہ اب عمل کرنے کو یہی قوت واحد معینہ رہ گئی بالجلد بعد بڑھنے سے ضعف آنے کو لازم ہے کہ ہر جگہ ایک ہی قوت معینہ عامل ہو اور وہ کوئی حصہ نہیں ہو سکتی کہ

حصوں کی تقسیم غیر متناہی یہ حصہ معین ہوا وہ کیوں نہ ہوا ترجیح بلا مرجح ہے لہذا واجب کہ طبعی جاذب ہمیشہ اپنی پوری قوت سے عمل کرتا ہے۔ یہ جلیل فائدہ یا دور کھنے کا ہے کہ بعونہ تعالیٰ بہت کام دے گا۔
 تنبیہ: اس سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ مثلاً زمین کا پورا کرہ اپنی ساری قوت سے ہر شے کو کھینچتا ہے بلکہ مجذوب کے مقابل جتنا ٹکڑا ہے جیسے اس کپڑے کو شرق تا مغرب پھیلی ہوئی ساری دھوپ نے نہ سکھایا تھا بلکہ اُسی قدر نے جو اس کے محاذی تھی۔

(۱۱) جذب بحسب مادہ مجذوب ہے، دس جز کا جسم اتنی طاقت سے کھینچے گا تنو جز کا اس کی وہ چند سے۔ اگر تم ایک سیر اور دوسرے دس سیر کے جسم کو برابر عرصے میں کھینچنا چاہو تو کیا دس سیر کو دس گھنٹے زور سے نہ کھینچو گے۔

اقول یہ بجائے خود ہی صحیح رکھتا تھا جب اس میں مجذوب پر نظر ہو اور اس کے دو محل ہوتے، اول طلب کا تبدل یعنی ہر مجذوب اپنے مادے اور بُعد کے لائق طاقت مانگے گا جاذب میں اتنی قوت ہے کھینچنے کے گا ورنہ نہیں۔ یوں یہ دونوں نسبتیں مستقیمہ ہیں کہ مجذوب میں مادہ خواہ بُعد جو کچھ بھی زائد ہو اتنی ہی طاقت چاہے گا۔

دوم مجذوب پر اثر کا تبدل، یوں یہ دونوں نسبتیں محکوس ہیں کہ مجذوب میں مادہ خواہ بُعد جس قدر زائد اُسی قدر اُس پر جذب کا اثر کم اور جتنا مادہ یا بُعد کم اتنا ہی زائد۔ مگر اس صحیح بات کو غلط استعمال کیا ہے اس میں جاذب پر نظر رکھی کہ وہ مادہ وزن مجذوب کے لائق اس پر اپنی قوت صرف کرتا ہے یہ بھی صاحب ارادہ طاقت کے اعتبار سے صحیح تھا مگر اُسے قوت طبعیہ پر ڈھالا کہ مجذوب میں جتنا مادہ ہو گا زمین اُسے اتنی ہی طاقت سے کھینچے گی۔ اب یہ معنی باطل ہو گیا۔ اولاً اس کا بطلان ابھی سن چکے اور انسان سے تمثیل جہالت، انسان ذی شعور ہے زمین صاحب ادراک نہیں کہ مجذوب کو دیکھے اور اس کی حالت جانچے اور اس کے لائق قوت کا اندازہ کرے تاکہ اتنی ہی قوت اس پر خرچ کرے۔

تنبیہ: اگر یہ ہے تو وہ پہلا قاعدہ جس پر ساری ہیئت جدیدہ کا اجماع اور سردار فلسفہ جدیدہ نیوٹن کا اختراع ہے صاف غلط ہو جائے گا جب زمین مجذوب کے مادوں کا ادراک کرتی ہے اور ان کے قابل اپنی قوت کے حصے چھانٹتی ہے تو کیوں نہ اس کے بعد کا ادراک کرے گی اور ہر بُعد کے لائق اپنی قوت کا حصہ چھانٹے گی تو ہر بُعد پر جذب یکساں رہے گا۔

ثانیاً تنبیہ اقول ملاحظہ نمبر ۲ سے یہاں ایک اور سخت اعتراض ہے نمبر ۱۵ میں آتا ہے کہ تمہارے نزدیک اختلاف وزن اختلاف جذب پر متفرع ہے اور ہم ثابت کر دیں گے کہ حیاتِ جدیدہ کو اس اقرار پر قائم رہنا لازم ورنہ ساری حیات باطل ہو جائے گی۔ اب یہاں اختلاف جذب اختلاف وزن پر متفرع کیا کہ دس سیر کا جسم دس گنی طاقت سے کھینچے گا۔ یہ کھلا دور ہے اگر کئے اختلاف وزن پر نہیں اختلاف مادے پر متفرع کیا اختلاف وزن سے مثال دی ہے کہ ہمارے جذب سے پہلے جذب زمین نے وزن پیدا کر دیا ہے۔

اقول مختلف قوت جذب چاہنا اختلاف وزن سے ہوتا ہے مادے میں جب پیش از جذب کچھ وزن ہی نہیں تو بے وزن چیز قلیل ہو یا کثیر مختلف قوت چاہے گی۔ اگر کئے اختلاف مادے سے ماسک مختلف ہوگی لہذا مختلف جذب درکار ہوگا۔

اقول ماسک بحسب وزن ہی تو ہے (۷) پھر اختلاف وزن ہی پر بنا آگئی اور دور قائم رہا مگر صاف انصاف یہ کہ نمبر ۲ نیوٹن کے قول نمبر ۲ پر عینی اور حیاتِ جدیدہ کا بخنک ہے جسے وہ کسی طرح تسلیم نہیں کر سکتی بلکہ جا بجا اس کا رد کرتی ہے جس کا بیان نمبر ۱۵ میں آتا ہے۔ حیاتِ جدیدہ کے طور پر صحیح یہ ہے کہ ماسک برائے وزن نہیں بلکہ نفس مادے کی طبیعت میں حرکت سے انکار ہے تو جس میں مادہ زیادہ ماسک زائد تو انکار افزون تو اس کے جذب کو قوت زیادہ درکار۔ یہ تقریر یاد رکھئے اور اب یہ اعتراض یکسر اٹھ گیا۔

تنبیہ: حیاتِ جدیدہ نے اس تناقض کی بنا پر ایک اور قاعدہ اس سے بھی زیادہ باطل تراشا جسے اپنے مشاہدے سے ثابت بتاتی ہے بھلا مشاہدے سے زیادہ اور کیا درکار ہے۔ وہ اس سے الگ قاعدہ ہے۔

تنبیہ ضروری: اقول یہ دونوں قاعدے متناقض صحیح مگران سے اتنا کھل گیا کہ جذب کی تبدیلی تین ہی وجہ سے ہے مادہ جذب مادہ مجذوب بُد، جن میں قابل قبول صرف دو ہیں۔ مادہ مجذوب اس نمبر ۱۱ نے طنز میں لغز اور شطرنج میں بغلہ بڑھایا، بہر حال مجذوب واحد پر بعد واحد سے جاذب واحد کا جذب ہمیشہ یکساں رہے گا وہ جو نمبر ۱۳ میں آتا ہے کہ جاذبیت بحسب سرعت بدلتی ہے، نمبر ۱۱ میں گزرا کہ اصل میں سرعت بحسب جاذبیت بدلتی ہے۔

(۱۲) جذب اگرچہ باختلاف مادہ مجذوب مختلف ہوتا ہے مگر جاذب واحد مثلاً زمین کے جذب کا اثر تمام مجذوبات صغیر و کبیر پر یکساں ہے سب ہلکے بھاری اجسام کہ زمین سے برابر فاصلے پر ہوں ایک ہی رفتار سے ایک ہی آن میں زمین پر گرتے کہ ان میں آپ تو کوئی میل ہے نہیں جذب سے گرتے اور اس کا اثر سب پر

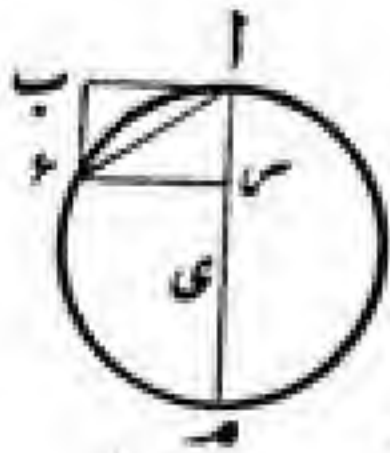
برابر ایک حصہ مادے کو زمین نے ایک قوت سے کھینچا اور دوسرے حصے کو وہ چند قوت سے، تو حاصل وہی رہا کہ ہر حصہ مادہ کے مقابل ایک قوت، لہذا اثر میں اصلاً فرق نہ ہوتا مگر ہوتا ہے بھاری جسم جلد آتا ہے اور ہلکا دیر میں، اس کا سبب یہ ہے جو اسے حائل کی مقاومت ہے بھاری جسم سے جلد مغلوب ہو جائے گی کم رو کے گی جلد آئیگا، ہلکے سے دیر میں متاثر ہوگی، زیادہ رو کے گی دیر لگائے گا۔ اس کا امتحان آلہ ایرمپ سے ہوتا ہے جس کے ذریعہ ہوا برتن سے نکال لیتے ہیں۔ اس وقت روپیہ اور روپے برابر کاغذ یا پر ایک ہی رفتار سے زمین پر پہنچتے ہیں۔ حاصل ہے اس کا جو چار صفحاتوں سے زائد میں لکھا۔

اقول اولاً اس سے بڑھ کر عاقل کون کہ لفظ کے اور معنی نہ سمجھے جس میں وزن زیادہ ہے وہ متفاوت ہو اور جلد غالب آتا ہے، زیادہ وزن کے کیا معنی، یہی ناکہ وہ زیادہ جھکتا ہے یہ اس کی اپنی ذات سے ہے تو اسی کا نام میل طبعی ہے جس کا ابھی تم نے انکار مطلق کیا اور اگر زمین اسے زیادہ جھکاتی ہے تو یہی تفاوت اثر جذب ہے اس پر زیادہ نہ ہوتا تو زیادہ کیوں جھکتا۔

ثانیاً زیادت وزن کا اثر صرف یہی نہیں کہ مقاومت پر جلد غالب آئے بلکہ اس کا اصل اثر زیادہ جھکنا ہے مقاومت پر جلد غلبہ بھی اسی زیادہ جھکنے سے پیدا ہوتا ہے اگر پہاڑ آ کر معلق رہے نیچے نہ جھکے ہوا کو ذرہ بھڑش نہ کرے گا۔ تمہاری جہالت کہ تم نے فسرع کو اصل سمجھا اور

اصل کو یک تحت اڑا دیا۔ مقاومت پر اثر ڈالنا زیادہ جھکنے پر موقوف تھا لیکن زیادہ جھکنا کسی مقاوم کے ہونے نہ۔ نے پر موقوف نہیں وہ نفس زیادت وزن کا اثر ہے تو ہوا بالکل نکال لینے پر بھی یقیناً رہے گا اور روپیہ ہی جلد نیچے گا بلکہ ممکن کہ اب پہلے سے بھی زیادہ کہ اس وقت اس کی جھونک کو ہوا کی روک تھمی اب وہ روک بھی نہیں۔ اہل انصاف دیکھیں کسی صریح باطل بات کہی اور مشاہدے کے سر تن پ دی، یہ حالت ہے ان کے مشاہدات کی، یہ دیگ کا چاول یاد رہے کہ آئندہ کے اور خلاف عقل دعووں کی بانگی ہے اور اس کا زیادہ مزہ فصل دوم میں کھلے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہمارے نزدیک حقیقت امر یہ ہے کہ ہر ثقل میں ذاتی ثقل اور طبعی میل سفل ہے کہ زیادت وزن زائد ہوتا ہے تو ہلکی خود ہی کم جھکے گی اگرچہ ہوا حائل نہ ہو، اور حائل ہوتی تو اسے شق بھی کم کرے گی تو بھاری چیز کے جلد آنے کا ایک عام سبب ہے اس میں میل فزوں ہونا خواہ کوئی حائل ہو یا نہ ہو، اور در صورت جیولت زیادت وزن کے باعث حائل کو زیادہ شق کرنا تو بغرض غلط، ہوا برتن سے بالکل نکال بھی لی جائے روپیہ پھر بھی پر سے یقیناً جلد آئے گا اگرچہ چند انگل کی مسافت میں تمہیں فرق محسوس نہ ہو۔

(۱۳) جب کوئی جسم دائرے میں دائر ہو تو مرکز سے نافرہ اور مرکز کی طرف جاذبہ (اذانجا کہ



دونوں برابر ہوتی ہیں، مربع سرعت بے نصف قطر دائرہ کی نسبت سے بدلتی ہیں۔ آء سرعت ہے
یعنی وہ مسافت کہ جسم نے مثلاً ایک سیکنڈ میں قطع کی نافرہ کی دلیل آء ہے یعنی وہ ا سے
یہاں تک پھینکتی ہے تو سیدھا اسی طرف جاتا مگر جاذبہ آء نے آءی مرکز کی طرف
کھینچا تو جسم آء سے آء کی طرف پھر گیا، چھوٹی قوس اور اس کے وتر میں فرق کم ہوتا ہے،

لہذا قوس آء کی جگہ وتر آء کو اور جاذبہ کو ح اور سرعت کو س فرض کرو: اس، اء :: اء یعنی ح، س
:: س: قطر یعنی ح = $\frac{س}{\text{قطر}}$ یعنی جاذبہ $\frac{س}{\text{قطر}}$ کی نسبت پر بدلے گی اور دائرے پر حرکت میں جاذبہ و نافرہ
برابر ہوتی ہیں اور ایک دائرے میں نصف قطر کی قیمت محفوظ ہے لہذا جاذبہ و نافرہ مربع سرعت کی نسبت بدلیں گی مثلاً
ڈور میں گیند باندھ کر گھاؤ جب سرعت دو چند ہوگی ڈور پر زور چار چند ہوگا تو ڈور یعنی جاذبہ کی مضبوطی بھی چار چند
ہونی چاہئے۔

اقول یہ سب تلبیس و تدلیس ہے۔
اولاً آء جاذبہ کی کھی کہ سم قوس آء ہے اور آء واقعیت مساوی س آء جیب قوس مذکور ہے اور جیب سم
سوار ربع دو رومہ ربع دور کے کبھی مساوی نہیں ہو سکتے ربع اول و چارم میں ہمیشہ جیب بڑی ہوگی اور دوم و سوم میں
ہمیشہ سم اور بوجہ صغر قوس قلت تفاوت کا عذر مردود ہے۔

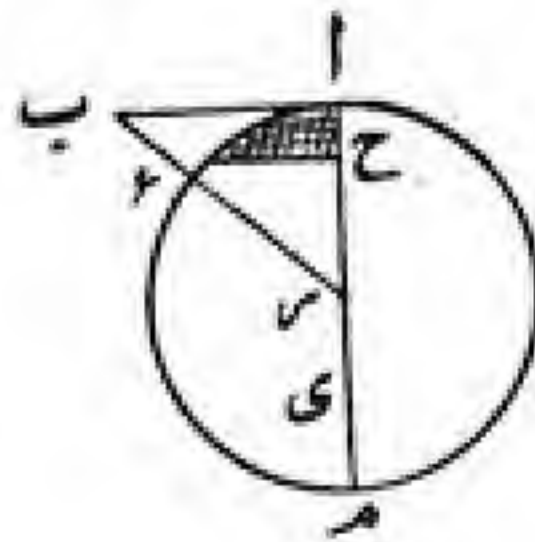
ثانیاً آء واقعیت نہیں بلکہ وہ مسافت جس تک اس دفع کے اثر سے جانا خود بھی اسے دلیل نافرہ کہا یہاں دفع
کہا جب اتنا اثر ہے تو جاذبہ کے تجاذب سے اگر گھٹے نہیں تو بڑھنا کوئی معنی ہی نہیں رکھتا تو جسم یہاں اسی قدر
مسافت پر جا سکتا ہے۔ وہ قوس آء رکھی پھر وتر آء تو واجب کہ آء و اء یعنی جیب وتر مساوی ہوں
اور یہ قطعاً ہمیشہ محال ہے اس آء قائم الزاویہ میں آء و دونوں قائم ہوئے یا قائمہ مساوی حادہ اور عذر صغر
پہلے رد ہو چکا۔

ثالثاً آء سم و آء وتر بھی مساوی ہو گئے اور یہ بھی محال ہے اب مثلث آء قائم الزاویہ
مختلف الاضلاع ہو گیا اور قائمہ ۶۰ درجے کا رہ گیا اور ایک ثانیہ ۱۸۰ درجے ایک ثانیہ یہ ہوا کہ س آء
محیطیہ ایک ثانیہ پر پڑا ہے اور س آء محیطیہ ایک ثانیہ کم نصف دور پر اور دونوں مساوی ہیں کہ دونوں کے وتر

عے تر یہ نصف ثانیہ ہوا اور س آء ۹۸۹۵۹۵۰۰ اور دونوں مساوی ہیں اور نسبت اضلاع مثل نسبت
انصاف ہے (اقیہ س ۵ مقالہ شکل ۱۵) تو ایک ثانیہ ۹۸۹۵۹۵۰ کے برابر ہوا، یعنی ۱ = ۹۸۹۵۹۵۰
۶۴۹۹۸۰ یہ بھی تحقیقات جدیدہ ۱۲ منہ غفرلہ

17
17

مساوی ہیں (مامونی) تو دونوں قوسیں مساوی ہیں (مقالہ ۲ شکل ۲۵) بالکل اس پر بے شمار استحالے ہیں۔
 اس آبعاً یہ ضرور ہے کہ مہندسین نہایت صغیر قوسوں میں ان کے وتر ان کی جگہ لے لیتے ہیں جیسے اعمال
 کسوف و خسوف میں، مگر اسے تو حکم عام دینا ہے، ہر جگہ یہ ٹوکیے چلے گا، دیکھو نصف دو ۱۸۰ درجے محیطیہ ہے
 اور اس کا وتر کہ قطر ہے صرف ۱۲۰ درجے، وہ بھی قطریہ کہ محیطیہ کے ۱۱۵ سے بھی کم ہوئے فرض کرو قوس ۶۱
 ۶۰ درجے ہے تو درجات قطریہ سے اس سم صرف ۳۰ ہے اور س ۶ جیب تقریباً ۵۲ ۵۱ قوس تقریباً ۹۲
 مجنون ہے جو ان سب کو مساوی کہے۔



خامسا مساوی قوتین پر شکل وہ نہ ہوگی بلکہ یہ اب دلیل واقعہ ہے آ کر
 مرکز مان کر بعد ب پر قوس ب س کھینچی جس نے محیط کو ۶ پر قطع کیا اور قطر کو س پر
 تو ۶ مسافت واثر دافیت ہوئی اور اس اثر جاذبیت اب اس سم قوس ۶۱
 نہیں بلکہ اس کا سم آح ہے بلکہ شکل مذکور اقلیدس
 آح بحسب مربع ۶ بدلے گا نہ کہ جاذبیت اس۔

سادسا دعویٰ میں جاذبہ نافرہ دونوں ہتھیں اور بغرض باطل اس دلیل سے ثابت ہوا تو جاذبہ کا بحسب
 مربع مسافت بدلنا جسے بنادانی مربع سرعت کہا سرعت مسافت نہیں بلکہ مسافت مساویہ کو زمانہ اقل میں قطع کرنا
 نافرہ کے دعوے کو تساوی جاذبہ و نافرہ پر حوالہ کیا اور اسے خود شکل میں بگاڑ دیا کہ جاذبہ سم رکھی اور دافہ جیب،
 بلکہ وتر، بلکہ قوس۔ اہل انصاف دیکھیں یہ حالت ہے ان کی ادہام پرستی کی، اپنے باطل خیالات کو کیسا زبردستی
 برہان ہندسی کا لباس پہنا کر پیش کرتے ہیں۔

(۱۴) ہر دائرے میں جاذبہ ہو یا نافرہ بحسب نصف قطر بہ مربع زمانہ دورہ ہے اس سے معلوم
 ہو سکتا ہے کہ آفتاب جو زمین کو کھینچتا ہے اور زمین قمر کو ان دونوں کششوں میں کیا نسبت ہے نصف قطر مدار
 قمر کو ایک فرض کریں تو نصف قطر مدار زمین ۴۰۰ ہوگا اور اس کی مدت دورہ ۳۲۵ ۶۲۴ دن ہے اور اس کی

۱ یعنی ۱۱۳ درجے ۳۵ دقیقے ۲۹ ثانیے ۳۶ ثانیے ۴۴ راجے ۱۲ منہ غفرلہ
 ۲ یعنی ۵۱ درجے ۵۴ دقیقے ۱۴ ثانیے ۲۹ ثانیے ۱۴ راجے ۱۲ منہ غفرلہ
 ۳ یعنی ۶۲ درجے ۴۹ دقیقے ۴۵ ثانیے ۵۰ ثانیے ۴۴ راجے ۱۲ منہ غفرلہ

۴ ص ۱۰۴

۵ ص ۲۰۹

۳۶۵۰۲۵ دن ۵ انجذاب قمر شمس : انجذاب قمر ارض = $(\frac{1}{244832})^2 : (\frac{1}{395625})^2$ یعنی شمس اگرچہ دور ہے قمر کو $\frac{1}{2}$ زمین سے زیادہ کھینچتا ہے انتہی۔

اقول متنبین بدل گئے یوں کہنا تھا کہ انجذاب قمر ارض : انجذاب قمر شمس :: الخ اور اختصار میں $\frac{1}{2}$ چاہئے تھا کہ حاصل ۲۶۲۳۷ ہے کہ ربع سے قریب ہے پھر بغرض صحت اس سے ثابت ہوتی تو وہ نسبت جو قمر کو زمین اور زمین کو شمس کی کشش میں ہے جیسا کہ ابتداء دعویٰ کیا تھا اور نتیجہ میں رکھی وہ نسبت جو قمر کو کشش زمین و شمس میں ہے خیر اسے کہہ سکیں کہ بوجہ قلت تفاوت دورہ و بُعد زمین دور و بعد قمر رکھا مگر اس کے بیان میں اس دلیل کا مبنی یہی قاعدہ نمبر ۱۳ ہے اور اس کا مبنی قاعدہ نمبر ۱۲ جس کے شدید البطلان ابھی سن چکے۔

(۱۵) وزن جذب سے پیدا ہوتا اور اس کے اختلاف سے گھٹتا بڑھتا ہے اگر جسم پر جذب اصلانہ ہو یا سب طرف سے مساوی ہونے کے باعث اس کا اثر نہ رہے تو جسم میں کچھ وزن ہوگا ہم اگر مرکز زمین پر چلے جائیں تمام ذرات زمین ہم کو برابر کھینچیں گے اور اثر کشش جاتا رہے گا ہم بے وزن ہو جائیں گے۔

اقول یہ نری بے وزن بدیہی البطلان بات کہ جسم میں خود کچھ وزن نہیں جذب سے پیدا ہوتا ہے ہیأت جدیدہ کی کثیر تصرکات سے واضح و آشکار ہے اکثافت عطار دسونے کے قریب زمین سے دو چند ہے مگر اس کے صفر کے سبب اس کی جاذبیت جاذبیت زمین کی $\frac{1}{2}$ ہے اسی نسبت سے اوزان اُس کی سطح پر گھٹتے ہیں جو چیز زمین پر من بھر ہے عطار دو پر رکھ کر تولیں تو صرف چوبیس سیر ہوگی۔ بس سطح آفتاب پر جسم کا وزن سطح زمین سے ۲۸ گنا ہوتا ہے یعنی یہاں کا من و ہاں کا ثن ہو جائے گا وہاں کا ثن یہاں من رہے گا اس کا رد فصل ۲ رد ۱۴ سے روشن ہوگا ج جو چیز سطح زمین سے تین ہزار چھ سو رطل کی ہے کہ اُس کے بُعد مرکز سے بقدر نصف قطر زمین ہے اگر سطح زمین نصف قطر کی دوری پر رکھیں ۹ سو رطل رہ جائے گی اور پورے قطر کے بُعد پر چار ہی سو اور ڈیڑھ قطر کے فاصلے پر سو اور دو قطر کے فاصلے پر ایک سو چوبیس ہی رطل رہے گی کہ مربع بُعد جتنے بڑھتے ہیں جاذبیت اتنی ہی کم ہوتی ہے تو ویسا ہی وزن گھٹتا جائے گا یعنی ساڑھے چار قطر کے بُعد پر ۳۶ ہی رطل رہے گا اور ساڑھے پانچ پر صرف ۲۵، اور ساڑھے نو پر ۹ ہی رطل اور ساڑھے چودہ پر چار رطل اور ساڑھے آتیس

علہ کہا قال فی اول هذه النمرة ۲۰۹ ان القمر بدور حول الشمس على معدل بعد الارض وفي نفس

مدة دوران الارض حولها الخ ۱۲ منه۔

۳ ص ۲۶۶

۲ ط ص ۵۳

۱ ط ص ۱۲

۵ ح ص ۳۸

۳ ص ۱۳۲

پر ایک ہی رطل رہے گا، تین ہزار پانچ سو ننانوے رطل اڑ جائیں گے و علیٰ ہذا القیاس سطح زمین پر خط استوا کے پاس شے کا وزن کم ہوگا اور جتنا قطر کی طرف ہٹو بڑھتا جائے گا کہ خط استوا کے پاس جاذبیت کم ہے اور قطب کے پاس زیادہ۔ ولیم ہرشل نے کہا نجیہات پر یعنی مریخ و مشتری کے درمیان آدمی ہو تو ساٹھ فٹ اونچا بے تکلف جست کر سکے۔

اقول تو یورینس پر جا کر تو خاصا پکھیرو ہو جائے گا جدھر چاہے اڑتا پھرے گا۔ پھر کہا اور ساٹھ فٹ بلندی سے اُن پر گرے تو اس سے زیادہ ضرر نہ دے جتنا ہاتھ بھر بلندی سے زمین پر گرنا۔

اقول تو نیپچون پر جا کر تو رُوئی کا گالا ہو جائے گا کہ ہزاروں گز بلندی سے سخت پتھر پر گرے کچھ ضرر نہ ہوگا۔ یہ ہیں ان کی خیال بندیاں، اور انھیں ایسا بیان کریں گے گویا عطار دو آفتاب پر کچھ رکھ کر تول لائے ہیں نجیہات پر بیٹھ کر کود آئے ہیں ان تمام خرافات کا بھی ما حاصل وہی ہے کہ جسم میں فی نفسہ کوئی وزن نہیں ورنہ ہر گرے ہر مقام ہر بُعد پر محفوظ رہتا جاذبیت کی کمی بیشی سے صرف اس پر زیادت میں کمی بیشی ہوتی، ظاہر ہے کہ جو کچھ بھی وزن مانو اس سے زیادہ بُعد پر بقدر سرب بُعد گھٹے گا اور بُعد ہیئت جدیدہ میں غیر محدود ہے تو کمی بھی غیر محدود ہے۔ پہاڑ کا وزن رائی کے دانے کا ہزارواں حصہ رہے گا پھر اس پر بھی نہ رُکے گا تو کوئی وزن کہیں محفوظ نہیں جسے اصلی ٹھہرائیے مگر اس جہی بہادر ط نے اسے اور بھی کھلے لفظوں میں کہہ دیا اس کی عبارت یہ ہے جس سبب سے کہ چپینزی زمین پر گر پڑتی ہیں اُسی سبب سے اُن میں وزن بھی پیدا ہوتا ہے یعنی کشش ثقل ان کو بھاری کرتی ہے بوجھ اشیاء میں موافق مقدار کشش کے ہوگا۔ یہ بے فلسفہ جدیدہ اور اس کی تحقیقات ندیدہ کہ پہاڑ میں آپ کچھ وزن نہیں وہ اور رائی کا ایک دانہ ایک حالت میں ہیں۔

اقول حقیقت امر اور اختلاف جذب سے اُن کے دھوکے کا کشف یہ ہے کہ ہر جسم ثقل لقیۃً اپنی حد ذات میں وزن رکھتا ہے۔ پہاڑ اور رائی ضرور مختلف ہیں ہشی میں جتنا وزن ہو اس کے لائق دباؤ ڈالے گی پھر اگر اس کے ساتھ کوئی جذب بھی شریک کر دے تو دباؤ بڑھ جائے گا اور جتنا جذب بڑھے اور بڑھے گا بیسیر کا پتھر آدمی سر پر رکھے وہ دباؤ گاہ اور اس میں رستیاں باندھ کر دو آدمی نیچے کو زور کریں دباؤ بڑھے گا۔ چار آدمی چاروں طرف سے کھینچیں اور بڑھے گا لیکن جذب کی کمی بیشی اصل وزن پر کچھ اثر نہ ڈالے گی جذب کم ہو

لے ط ص ۱۲ لے ص ۲۹ لے دیکھو ص ۲۶ لے ۱۲

لے اقول بعد دیگر سیارہ دیگر کے جذب سے اور وزن ہلکا ہوگا زمین کے خلاف جہت کھینچا اور بغرض غلط ہو بھی تو کام نہ دے گا کہ وہ بھی عارضی ہوا کلام وزن اصلی میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ

یا زائد یا اصلاً نہ ہو وہ بدستور رہے گی، ہاں اگر اوپر کی جانب کوئی جاذب یا چاری کی طرح اُدھر سے سہارا دے یا کمافی کی لچک کی طرح اوپر اُچھالے تو ان صورتوں میں وزن کا احساس کم ہو گا یا اصلاً نہ ہو گا فی نفسہ وزن اصلی اب بھی برقرار ہے گا مگر جذب زیریں کی کمی یا نفی احساس اصلی میں بھی فرق نہیں کر سکتی کہ نیچے جذب نہ ہونا نہ اوپر کو کھینچتا ہے نہ سہارا نہ اُچھال تو اصلی وزن کا دباؤ کم ہونا محال۔ بالجلہ جذب مؤید تھا نہ کہ مولد، لیکن انھوں نے جذب کو وزن کا مولد مانا اور واقعی اُن کو اس مکابرے کی ضرورت ہے کہ وزن ذاتی میل طبعی کو ثابت کرے گا اور اس کا ثبوت جاذبیت کا خاتمہ کر دے گا کما سیاتی (جیسا کہ آئے گا۔ ت) اور اس کے ختم ہوتے ہی ساری ہیأت جدیدہ کی عمارت ڈھک جائے گی کہ اس کی بنیاد کا یہی ایک پتھر ہے تو قطعاً اس کا مذہب یہی ہے جیسا کہ اُس کی تصریحات کثیرہ سے آشکار۔ نیوٹن کا قول نمبر ۲ جسے ماننا ہو پہلے ہیأت جدیدہ کا سارا دفتر اور خود نیوٹن کے قواعد جاذبیت سب دریا بُرد کر دے ظاہراً وہ نیوٹن نے ۱۶۶۵ء سے پہلے کہا ہو جب تک سیب نے گر کر جاذبیت نہ سمجھائی تھی اور اسی پر نادانستہ نمبر ۲ مبنی ہوا بہر حال کچھ ہو ہم سب ان کی ان تصریحات متناقضہ سے کام لے سکتے ہیں کہ انھیں کے اقوال میں لیکن ان کو اس نمبر ۲ سے کوئی مفر نہیں وہ ہیأت جدیدہ کی بنی رکھی چاہیں تو اس کے ماننے پر مجبور ہیں کہ کسی جسم میں خود کوئی وزن نہیں بلکہ جذب سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ بات خوب یاد رکھنے کی ہے کہ آئندہ دھوکا نہ ہو ہم اس پر اُس سے زیادہ کیا کہیں جو کہ چکے کہ یہ ہدایت باطل ہے، ہاں وہ جو گردوں پر اختلافِ وزن بتایا ہے اس سے سہل تر انھیں بتادیں۔

فاقول ہیأت جدیدہ سے کہے کیوں خط استوا سے قطب تک دوڑے یا عطار دو آفتاب تک پھلانگتی پھرے اس کا زعم سلامت ہے تو خود اس کے گھر میں ایک ہی جگہ رکھے رکھے شے کا وزن گھٹتا بڑھتا رہے گا آج سیر بھر کی ہے کل سوا سیر ہو جائے گی پرسوں تین پاؤں رہ جائے گی پھر ڈیڑھ سیر ہو جائے گی، کوئی عاقل بھی اس کا قائل ہے وجہ یہ کہ سیارات و اقمارات و نجیحات (وہ مشابہ سیارہ سوا سو سے زائد اجرام کہ مریخ و مشتری کے درمیان ابھی انیسویں صدی میں ظاہر ہوئے ہیں جن میں جو نو و وسطا و میرکس و پلاس زیادہ مشہور ہیں) اگرچہ کثافت و بُعد میں مختلف ہوں جاذبیت رکھتے ہیں اور قطعاً مجموعہ تفاضل کے برابر نہیں ہو سکتا، اب جس وقت ان کا اجتماع زمین کی جانب مقابل ہو کہ شے اُن کے اور زمین کے بیچ میں ہو تو زمین کی جاذبیت تو شے میں وزن پیدا کرے گی اور ان سب کی جاذبیت کہ جانبِ مخالف ہے ہلکا کرے گی، غلبہ جذب زمین کے باعث وزن بقدر تفاضل رہے گا اور جب اُن کا اجتماع زمین کے اس طرف ہو کہ شے

سے زمین اور وہ سب ایک طرف واقع ہوں تو وہ اور زمین سب کی مجموعی جاذبیت اس میں وزن پیدا کر کے بہت بھاری کر دے گی اور جب کچھ اُدھر کچھ اُدھر ہوں وزن بین بین ہوگا جو ہر اختلاف اوضاع پر بدلے گا اگر کئے اختلاف وزن کیونکہ معلوم ہو سکے گا، جس چیز سے تو لا تھا وہ بھی تو اُتتی ہی بھاری یا ہلکی ہو جائے گی۔
اقول قطب و خط استوا پر اختلاف وزن کیونکہ جانا، اب کہو گے ساقول سے، ہم کہیں گے یہاں بھی اُسی سے۔

(۱۶) ہر شبانہ روز میں دو بار سمندر میں مد و جزر ہوتا ہے جسے جوار بھانا کہتے ہیں۔ پانی گزوں یہاں تک کہ خلیج قندہ میں نیز شہر بستول کے قریب جہاں نہر سفرن سمندر میں گرتی ہے ستر فٹ تک اونچا اُٹھتا پھر بیٹھ جاتا ہے اور جس وقت زمین کے اس طرف اٹھتا ہے ساتھ ہی دوسری طرف بھی یعنی قطر زمین کے دونوں کناروں پر ایک ساتھ مد ہوتا ہے یہ جذب قمر کا اثر ہے ولہذا جب قمر نصف النہار پر آتا ہے اس کے چند ساعت بعد حادث ہوتا ہے آفتاب کو بھی اس میں دخل ہے ولہذا اجتماع و مقابلہ نیرین کے ڈیڑھ دن بعد سب سے بڑا مد ہوتا ہے مگر اثر شمس بہت کم ہے، حدائق النجوم میں جذب قمر سے $\frac{3}{4}$ کہا اصول ہیئت میں $\frac{1}{5}$ یا $\frac{2}{5}$ جاڑوں میں صبح کا مد شام کے مد سے زیادہ بلند ہوتا ہے اور گرمیوں میں بالعکس چھوٹے سمندروں اور بڑی نہروں اور اُن پانیوں میں جن کو خشکی محیط ہے جیسے دریائے قزبین و دریائے ارال و بحر متوسط و بحر بالطیق و چینوں و سیحون و گنگ و جمن وغیرہ میں نہیں ہوتا۔

اقول مد کا جذب قمر سے ہونا اگرچہ نہ ہم کو مضرت اس کا انکار ضرور، مگر بسبیل ترک ظنون و طلب تحقیق وہ بوجہ مخدوش ہے: وجہ اول: چاند تو زمین کے ایک طرف ہوگا دوسری طرف پانی کس نے کھینچا، یہ تو جذب

عہ ص ۲۶۳ میں ۲۴ گھنٹے ۵۰ منٹ کے نیز ص ۲۶۲ و ح ص ۲۰ میں ۲۴ م ط ص ۱۹ ص ۲۴
 ۵۴ تعریات شافیه جز ثانی ص ۲۴ ۱۵ جغرافیا طبعی ص ۱۹ ۲۴ ۵۴ بہر حال ہر یوم قمری میں دو مد ہیں یونہی جزر ۱۲ منہ غفرلہ۔

۵۲ ص ۲۶۳ ح ص ۲۰ ۲۰۶ و ۱۰۶ ط ص ۱۰۶

۲۶۲ ص ۱۱

۳ ص ۲۶۵ ح ص ۲۰ ط ص ۱۰۹

۴۴ حدائق النجوم ص ۲۴ میں اس کی اصل مقدار تین گھنٹے بتائی اگرچہ عوارض خارجیہ سے تفاوت ہوتا ہے۔

۵۵ ص ۲۶۴ شافیه جلد دوم ص ۳۹ ۵۶ ص ۲۰۵ و ۲۰۶ ۵۷ ص ۲۶۶

۵۵ ح ص ۲۰ ۵۹ ص ۲۶۳ و ۲۶۴ ح ص ۲۰۶

نہ ہوا دفع ہوا۔ اصول علم الہیات وغیرہ سب میں اس کا یہ جواب دیا کہ بعید پر جذب کم ہوتا ہے سمتِ مواجبہ
 قمریں پانی قمر سے قریب اور زمین بعید ہے، لہذا اس پانی پر زمین سے زیادہ جذب ہوا اور بہ نسبت زمین کے چاند
 سے قریب تر ہو گیا یوں ارتفاع ہوا ادھر کا پانی قمر سے بعید اور زمین سے قریب ہے، لہذا زمین پر پانی سے زیادہ
 جذب ہوا اور ادھر کا حصہ زمین چاند سے بہ نسبت آب قریب تر ہو گیا تو وہ پانی مرکز زمین سے دور ہو گیا اور مرکز زمین
 سے دوری بلندی ہے ادھر توں ارتفاع ہوا۔

اقول اولاً جس طرح قرب و بعد سے اثر جذب میں اختلاف ہوتا ہے یونہی مجذوب کے ثقل و خفت
 سے بھاری چیز کم کھینچے گی اور ہلکی زیادہ سمت مقابل کا پانی بہ نسبت زمین کیا ایسا بعید ہے کہ زمین سے متصل ہے
 اور سمندر کی گہرائی زیادہ سے زیادہ پانچ میل بتائی گئی ہے قمر کا بعد اوسط ۲۳۸۸۳۳ میل ہے اور زمین
 کا قطر معدل ۷۹۱۳ میل تو اس جانب کے اجزائے ارضیہ کا قمر سے بعد ۴۶۴۶۴۶ میل ہوا اس کثیر
 بعد پر چار پانچ میل کا اضافہ ایسا کیا فرق دے گا لیکن پانی بہ نسبت زمین بہت ہلکا ہے زمین کی کثافت پانی سے
 چھ گنی کے قریب ہے یعنی ۵۶۶۷ تو اگر تفاوت بعد اس کے جذب میں کچھ کمی کرے تفاوت ثقل اس کمی پر
 غالب آئے گا یا نہ سہی پوری تو کر دے گا۔ اور زمین و آب پر جذب یکساں رہ کر پانی زمین سے ملا ہی رہے گا
 تو مد نہ ہوگا بخلاف سمتِ مواجبہ قمر کہ ادھر کا پانی قرب لطافت دونوں وجہ کا جامع ہے تو اسی طرف مد ہونا چاہئے۔
 ثانیاً نمبر ۱ میں آتا ہے ہوا و آب و خاک مجموعہ تمھارے نزدیک کرۂ زمین ہے اور فضا مجموعہ کو
 جذب کر رہا ہے تو سب ایک ساتھ اٹھیں نہ کہ ادھر کا پانی زمین کو چھوڑ جائے اور ادھر کی زمین پانی کو چھوڑ
 آئے، دیکھو تمھارے زعم میں جذب شمس سے زمین گھومتی ہے تو عینوں جز خاک و آب و باد کو ایک ساتھ
 یکساں متحرک مانتے ہو نہ کہ سب ایک دوسرے سے جدا ہو کر چلیں۔

۱۵ ص ۲۶ ط ص ۱ ح ص ۲۰۵ و ص ۲۰۶ ص ۵۲ اس کے اخیر میں اُسے جاہلانہ بیان کیا اور
 ط میں متحیرانہ اقرار کر کے کہ اس کا بیان بہت پیچیدہ ہے اور بات صاف نہ کہہ سکا، ح کا کلام بھی مضطرب
 مشتبہ سا رہا، جس نے صاف بیان کیا لہذا ہم نے اُسی سے نقل کیا ۱۲ منہ غفرلہ
 ۱۷ نظارہ عالم میں براہِ جہالت اُسے یوں لکھا کہ دوسری جانب کا پانی بعد کے باعث ساکن رہتا ہے لیکن
 زمین جو اس پانی کے اندر ہے کھینچتی ہے۔

۱۸ جغرافیہ طبعی ص ۱۹-۱۲

۱۹ حدائق میں گزرا ۳ گھنٹے بعد۔

مثلاً اگر ایسا ہوتا سمت مواجہ کی ہوا پر قمر کا جذب ادھر کے پانی سے بھی زائد ہوتا کہ اقرب بھی اور الطف بھی، اور ادھر کی ہوا کو تمہارے زعم باطل پر ادھر کا پانی چھوڑ آتا جس طرح اُس پانی کو ادھر کی زمین چھوڑ گئی تو لازم تھا کہ مد کے وقت دونوں طرف نہ سطح زمین پر پانی ہوتا نہ سطح آب پر ہوا، بلکہ ہر دو کے بیچ میں خلا ہوتا، یہ بدہمت باطل ہے، اطراف کے پانی کا آکر اس جگہ کو بھرنے کیوں یہ حرکت نہ ان پانیوں کے مقتضائے طبع ہے نہ زمین کا اثر نہ استحالة خلا کی ضرورت، نمبر ۲۵ میں آتا ہے کہ خلا تمہارے نزدیک محال نہیں، پھر بلا وجہ اور پانی کیوں چل کر آئیں گے۔

وجہ دوم، کشش قمر سے مد ہوتا تو اُس وقت ہوتا جب قمر عین نصف النہار پر سیدھے خطوں میں پانی کو کھینچتا ہے لیکن پانی وہاں کا اٹھتا ہے جہاں نصف النہار سے گزرے قمر کو گھٹنے ہو چکے ہیں۔ اصول ہیأت میں اس کے دو حیلے گھڑے، یکم پانی کا سکون اسے فوراً جذب قبول نہیں کرنے دیتا انتہی یعنی جسم میں حرکت سے انکار ہے حتی الامکان محرک کی مقاومت کرے گا اس لئے پانی فوراً نہیں اٹھتا۔

اقول اولاً قمر صرف سیدھے خط پر کھینچتا ہے یا ترچھے پر بھی بر تقدیر اول کس قدر باطل صریح ہے کہ جس وقت جذب ہو رہا تھا پانی نہ ہلا، جب جذب اصلاً نہ رہا گزروں اٹھا یعنی وجود سبب وجود سبب سے نہیں ہوتا بلکہ سبب معدوم ہونے کے گھنٹوں بعد۔ بر تقدیر ثانی قمر جس وقت افق شرقی پر آیا اُس وقت سے اس پانی کو کھینچ رہا تھا تو ٹھیک دوپہر کو اٹھنا فوراً اثر قبول کرنا نہ تھا بلکہ کچھ گھنٹے بعد عجب کہ دوپہر کا بل جذب ہوا اور وہ بھی اُس طرح کہ ہر لمحہ پر پہلے سے قوی تر ہوتا جائے یہاں تک کہ نصف النہار پر غایت قوت پر آئے اور پانی کو اصلاً خبر نہ ہو جب جذب ضعیف پڑے اور آٹا فنا زیادہ ضعیف ہوتا جائے تو گھنٹوں کے بعد اب اثر پیدا ہوا اور یہیں سے حدائق النجوم کے جواب کا رد ہو گیا کہ امتداد سبب اشتداد سبب سے زیادہ مؤثر ہے۔

اقول ہاں گرمی کے سر پہر کو دوپہر سے زیادہ گرمی ہوتی ہے جاڑے کی سحر کو شب سے زیادہ سردی ہوتی ہے مگر زیادت کا فرق ہوتا ہے نہ یہ کہ مدت مدید تک بڑھتا ہوا اشتداد امتداد رکھے اور اثر اصلاً نہ ہو جب وقتاً فوقتاً بڑھتے ہوئے ضعف کا امتداد ہو اس وقت آغاز اثر ہو یعنی جون، جولائی کی دوپہر کو اصلاً گرمی نہ ہو تیسرے پہر کو پیدا ہو۔ دسمبر جنوری کی آدھی رات کو سردی نام کو نہ ہو سحر کے وقت شروع ہو، ایسا الٹا اثر ہیأت جدیدہ میں ہوتا ہوگا۔

ثانیاً محرک کی قوت اگر جسم پر غالب نہ ہو اصلاً حرکت نہ کرے گا، من بھر کے پتھر میں رسی باندھ کر

ایک بچہ کھینچے کبھی نہ کھینچے گا اور اگر اس درجہ غالب ہو کہ اسے تاب مقاومت نہ ہو فوراً متحرک ہو گا مزاحمت کا اثر اصلاً ظاہر نہ ہو گا جیسے ایک مرد گیند کو کھینچے اور اس کی مقاومت اس کی قوت کے سامنے قیت رکھتی ہے تو البستہ فوراً اثر نہ ہو گا اسے قوت بڑھانی پڑے گی زیادت قوت کے وقت اثر ہو گا نہ یہ کہ منہائے قوت تک زور کر کے تھک جائے اور نہ پہلے اب کہ ضعیف زور رہ جائے اور لحظہ بہ لحظہ گھٹتا جائے تو اس گھٹی ہوئی قوت کو مانے۔ پانی کی مقاومت قمر کی قوت کے آگے اول تو قسم دوم کی ہونی چاہئے جو ساری زمین کو کھینچ لے جاتا ہے اس کے سامنے آنا پانی ایسا کتنے پانی میں ہے کہ گھنٹوں نام کو نہ پہلے اور نہ سہی قسم سوم ہی مانے تو انتہائے قوت کے وقت اثر ظاہر ہونا تھا نہ کہ تھک رہنے کے بعد مری ہوئی طاقت سے۔

ثالثاً جب پانی اتنی مقاومت کرے واجب ہے کہ زمین اس سے بدرجہا زائد مزاحم ہو تو جس وقت پانی اثر لے زمین اس سے بہت دیر بعد متاثر ہو، اور اس طرف کے پانی کا اٹھنا خود نہ تھا بلکہ زمین کے اٹھنے سے تو واجب کہ ادھر کے پانی میں جب مد ہو ادھر کے پانی میں سکون ہو ادھر کے پانی میں مدتوں بعد جب زمین اثر مانے مد ہو اس وقت ادھر کے پانی میں کب کا ختم ہو چکا ہو حالانکہ دونوں طرف ایک ساتھ ہوتا ہے۔

سابعاً رات دن میں دو ہی مد ہوتے ہیں اب لازم کہ چار ہوں دو پانی کے اپنے اور دو جب زمین متاثر ہو کر اٹھے۔

خامساً جانب مواجہ قمر میں چار مد ہوں اور طرف مقابل میں دو کہ باتباع زمین ہیں اور اس کے دو ہی تھے۔ غرض یہ لوگ اپنے اویام بنانے کے لئے جو چاہیں منہ کھول دیتے ہیں، اس سے غرض نہیں کہ اونڈھی پڑے یا سیدھی اور پڑتی اونڈھی ہی ہے۔ جیلہ دوم قعر دریا میں اور کناروں پر پانی کی حرکت بھی اثر جذب میں دیر کی معین ہوتی ہے۔

اقول سمندر کے قعر میں پانی کی حرکت کیسی، سمندر میں نہروں کا سا ڈھال نہیں، ولہذا دھار نہیں، نہ قعر میں ہوا ہے نہ اوپر کی ہوا کا اثر قعر تک پہنچتا ہے کیسی ہی آندھی ہو تو فٹ کے بعد پانی باسکل سا کن رہتا ہے بلکہ کناروں کی حرکت ہوا سے ہے جہات اربعہ سے ایک جہت مثلاً مشرق کو حرکت قمر کی طرف حرکت صاعده کے لئے کیا منافی ہے کہ تاخیر اثر میں معین ہوگی دیکھو تمہارے نزدیک زمین مشرق کو جاتی ہے اور اسی آن میں جذب شمس سے مدار پر چڑھتی ہے دونوں حرکتیں ایک ساتھ ہوتی ہیں۔

وجہ سوم: کشش ماہ سے مد ہوتا تو چھوٹے پانیوں میں کیوں نہیں ہوتا، چاند جس پانی کے سامنے آئیگا اسے کھینچے گا اس کے جواب میں اصول الہیات نے تو ہتھیار ڈال دیئے، کہا یہ کسی مقامی سبب سے ہے۔

اقول یہی کہنا تھا تو وہاں کہنا چاہئے تھا کہ جذر و مد کا کوئی مقامی سبب ہے جس کے سبب یہ قاہر ایراد نہ ہوتے۔ حدائق النجوم نے اس پر دو مہل حیلے تراشے، یکم مد کے لئے اجزائے آب کا اختلاف چاہئے کہ بعض کو قمر کھینچے بعض کو نہیں تو جسے کھینچا وہ اٹھتا معلوم ہو یہ پانی چھوٹے ہیں قمر جب ان کی سمت الراس پر آتا ہے سارے پانی کو ایک ساتھ کھینچتا ہے لہذا مد نہیں ہوتا۔

اقول اذکا جہالت ہے اگر سارا پانی ایک ساتھ اٹھے تو کیا اس کا بڑھنا اور کناروں پر پھیلنا اور پھر گھٹنا اور کناروں سے اتر جانا محسوس نہ ہوگا، عقل عجب چیز ہے۔

ثانیاً تمہارے نزدیک تو قمر سارے کرۂ زمین کو کھینچتا ہے نہ کہ بڑے سمندر میں ایک حصہ آب کو کھینچے باقی کو نہیں۔ کچھ بھی ٹھکانے کی کہتے ہو، حیلہ دوم قمر کی قوت تاثر صرف اُس وقت ہے کہ نصف النہار پر گزرتے اور وہ تھوڑی دیر تک ہے یہ پانی کم پھیلے ہوئے ہیں ان کی سمت الراس سے قمر جلد گزر جاتا ہے لہذا اثر نہیں ہونے پاتا۔

اقول بڑے سمندروں میں قمر سمت الراس پر بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا بلکہ مختلف حصوں پر مختلف وقتوں میں آئے گا اور ہر حصے سے اُٹنا ہی جلد گزر جائے گا جتنا جلد چھوٹے سمندروں سے گزرا تھا تو چاہئے کہیں بھی مد نہ ہو اور اگر قبل و بعد کے ترچھے خطوط پر جذب یہاں کام دے گا تو وہاں کیا نصف النہار سے گزر کر جذب نہیں ہوتا طلوع سے غروب تک ترچھے خطوط پر برابر پانی کو جذب کرتا ہے تو سب میں مد لازم حتیٰ کہ حبیلوں تالابوں بلکہ کھڑے کے پانی میں جبکہ طلوع قمر سے غروب تک کھلے میدان میں رکھا ہو۔

وجہ چہارم: سوائے وقت اجتماع و مقابلہ پانی پر نیرین کا گزر ہر روز جدا ہوتا ہے کیا آفتاب پانی کو جذب نہیں کرتا حالانکہ وہ حرارت اور یہ رطوبت ہے اور حرارت جاذب رطوبت ہے۔ شمس اگر نسبت قمر بعید تر ہے تو دونوں کے مادے کی نسبت تو دیکھو بعد شمس بعد قمر کا ۳۳، ۳۶، ۳۷ ہی مثل ہے اور مادہ شمس تو مادہ قمر کا تقریباً ڈھائی کروڑ گنا یا اس سے بھی زائد ہے تو اسی حساب سے جذب شمس زائد ہونا تھا اور رات دن میں چار مد ہوتے ہیں دو قمر دو شمس سے، حالانکہ دو ہی ہوتے ہیں، تو معلوم ہوا کہ جذب شمس نہیں

لے اصول ہیأت ص ۲۹ میں ۲۴۹۰، ۲۴۹۰، ۲۴۹۰ کہا اور ص ۱۵۶ پر ۲۵۱۸۰، ۸۰۰ کہ ڈھائی کروڑ سے

زائد ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

تو جذبِ قمر بالاولیٰ نہیں اس کے دو جواب دئے گئے، یکم حدائق النجوم میں اس پر صرف وہی تفاوت بُعد کا ذکر سنا کر کہا پانی کو جذبِ شمس جذبِ قمر کا $\frac{1}{2}$ ہے۔

اقول اولاً اُس کا رد نفس تقریر سوال میں گزرا کہ بُعد کی نسبت دیکھی مادوں کی تو دیکھو۔
ثانیاً $\frac{1}{2}$ ہی سہی جب بھی چار مدوں سے کہ ہر مفر قمر سے دو بار شتر فٹ اٹھے شمس سے دو بار اکیس فٹ دوم اصول الہیاء میں اس پر وہ مہمل سا مہمل راگ گایا کہ تذکرہ کرتے بھی کاغذ کے حال پر رحم آئے کہ اُسے کیوں سیراہ کیا جائے۔ کہتا ہے مد تو یوں ہوتا ہے کہ زمین کی دونوں جانب جاذبیت کا اثر بیش ہو جتنا تفاوت ہوگا مد زیادہ ہوگا بالعکس آفتاب کا زمین سے بعد قطر زمین کے گیارہ ہزار پانچ سو ستتیس مثل ہے تو دونوں جانب کے پانیوں کا آفتاب سے بُعد $\frac{1}{11}$ کا فرق رکھے گا تو جذب دونوں طرف تقریباً برابر ہوگا لیکن قمر کا زمین سے بُعد قطر زمین کے تین ہی مثل ہے لہذا دونوں طرف کا فرق $\frac{1}{11}$ ہوگا تو جذب میں تفاوت بین ہوگا اور اسی پر مد کا توقف ہے اور بالآخر نتیجہ یہ دیا کہ قمر شمس $1:2 \frac{1}{2}$ ۔

اقول اولاً موج مد کو تفاوت جذب جانیں ارض پر موقوف ماننا کیسا جہل شدید ہے جب ایک جانب جذب ہو بدایتاً ارتفاع ہوگا خواہ دوسری جانب جذب اس سے کم یا زائد یا برابر ہو یا اصلاً نہ ہو۔
ثانیاً اب بھی چار مد بدستور رہے قمر سے دو بار شتر فٹ اٹھے تو شمس سے دو بار اٹھائیس فٹ۔
وجہ چہم: کہتے ہیں اجتماع یا مقابلہ نیرین کے وقت مد اعظم یوں ہوتا ہے کہ دونوں جذب معاً عمل کرتے ہیں۔

اقول مقابلہ میں اثر واحد مقتضائے ہر دو جاذبہ نہ ہوگا بلکہ متضاد کہ ہر ایک اپنی طرف کھینچے گا اس کی صورتوں کی تفصیل اور نتائج کی تحصیل اور یہاں جو کچھ ہیأت جدیدہ نے کہا اس کی تفسیح و تذیل موجب تطویل۔
 اسے جانے دیجئے مگر تصریح ہے کہ مد اعظم اجتماع و استقبال کے ڈیڑھ دن بعد ہوتا ہے وہاں تو پانی نے ۹ ہی گھنٹے اثر نہ لیا تھا یہاں ۳۶ گھنٹے نذر اگر اجتماع دو جذب تھا وقت اجتماع پیدا ہوتا نہ کہ بارہ پہر گزار کر۔

وجہ ششم: یوں ہی تربیعین میں بھی مد اقصر $\frac{1}{2}$ گھنٹے بعد ہے۔
وجہ ہفتم: **اقول** اگر یہ جذب قمر ہوتا تو ہمیشہ دائرۃ الارفعات قمر کی سطح میں رہتا تو بحرین شمالی و جنوبی میں جن کا میل قمر سے زائد ہے جب قمر افق شرقی پر ہوتا مد جانب مشرق چلتا شمالی میں جنوب کو مائل جنوبی

میں شمال کو۔ پھر جتنا قمر مرتفع ہوتا شمالی کا جنوب جنوبی کا شمال کو مائل ہو جاتا، جب نصف النہار پر پہنچتا شمالی کا ٹھیک جنوبی جنوبی کا ٹھیک شمالی ہو جاتا، جب مغرب کی طرف چلتا دونوں جانب مغرب متوجہ ہوتے حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مد کی حرکت مغرب سے مشرق کو مشاہدہ ہوتی ہے اس کی توجیہ یہ کی جاتی ہے کہ مد سیر قمر کا اتباع کرتا ہے۔

اقول مجذوب کو موضع جاذب کا اتباع لازم ہے اس کی طرف کھینچنے، نزدیک چال میں اس کی نقل کرے قمر اپنی سیر خاص سے جس میں رو بمشرق ہے دو گھنٹے میں کم و بیش ایک درجہ چلتا ہے اور اتنی ہی دیر میں زمیں تھما کر نزدیک ۳۰ درجے مشرق ہی کو چلتی ہے تو ہر گھنٹے پر ساڑھے چودہ درجے مغرب کو پیچھے رہتا ہے تو مد کو لازم کہ جانب جاذب یعنی مشرق سے مغرب کو جائے نہ کہ اس کی چال کی نقل اتارنے کو اسے پیچھے کر کے اپنا منہ بھی مشرق کو لے کر جتنا چلے جاذب سے دور پڑے۔

وجہ ہشتم: اقول موسم سرما میں صبح کا مد کیوں زیادہ بلند ہوتا ہے اور گرما میں شام کا، کیا سردی میں چاند صبح کو پانی سے زیادہ قریب ہوتا ہے شام کو دور ہو جاتا ہے اور گرمی میں بالعکس۔

وجہ نہم: اقول مد کی چال تجد و امثال سے ہے نہ یہ کہ وہی پانی جو یہاں اٹھا تھا کسی طرف منہ کر کے سطح آب کی سیر کرتا ہے اثر قمر سے سب اجزاء آب پر باری باری ہے تو سب متاثر ہوں گے نہ کہ ایک ہی اثر لے کر دوڑتا پھرے باقی چکے پڑے رہیں اس کی نظیر سایہ ہے جب آدمی چلتا ہے دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ سایہ اُس کے ساتھ چل رہا ہے، ایسا نہیں بلکہ جب آدمی یہاں تھا آفتاب یا چراغ سے یہ جگہ عجوب تھی اس پر سایہ تھا جب آگے بڑھا یہ جگہ حجاب میں نہ رہی یہ سایہ معدوم ہو گیا اب اگلی جگہ حجاب میں ہے اس پر سایہ پیدا ہوا، اسی طرح ہر جزوہ حرکت پر ایک سایہ معدوم اور دوسرا حادث ہوتا ہے، سلسلہ پے درپے بلا فصل ہونے سے گمان ہوتا ہے کہ وہی سایہ متحرک ہے یہی حال یہاں ہونا لازم تو اوقیانوس شمالی میں جہاں قمر پانی سے جنوب کو ہے ضرور ہے کہ پانی کا جنوبی حصہ پہلے اٹھے پھر جو اس سے شمالی ہے کہ اقرب فالاقرب کا سلسلہ بھی یہی ہے اور ہر قریب تر پر خط جذب بھی استقامت سے قریب ہے تو مد کی چال جنوب سے شمال کو ہو اور اسی دلیل سے اوقیانوس جنوبی میں شمال سے جنوب کو، حالانکہ ہوتا عکس ہے۔ شمالی میں موج جنوب کو جاتی ہے جنوبی میں شمال کو۔

وجہ دہم: اقول مد کی چال بحر اطلانتک یعنی اوقیانوس غربی میں فی ساعت سات سو میل ہے

جزائرِ غریبہ و آئرلینڈ کے درمیان ۵۰۰ میل کہیں ۱۶۰ میل کہیں ۶۰ کہیں ۳۰ ہی میل جذبِ قمر میں یہ اختلاف کیوں۔ بالکل جذبِ قمر راست نہیں آتا رہا دورانِ یعنی وجود و عدم میں دوشے کی معیت ایک کے لئے دوسری کی علیت پر دلیل نہیں نہ کہ بعدیت ہاں ان مشاہدات سے اتنا خیال جائے گا کہ علت کو ان اوقات سے کچھ خصوصیت ہے اگر کئے علت کیا ہے اقول اوکلا ہمارے نزدیک ہر حادث کی علت محض ارادۃ اللہ جل و علا ہے مسببات کو جو اسباب سے مربوط فرمایا ہے سب کا جان لینا ہمیں کیا ضرور؛ بلکہ قطعاً نامقدور کون بتا سکتا ہے کہ سوزن مقناطیس کا جُذبی الفرقہ سے کیا ارتباط ہے ابھی گزرا کہ اصولِ ہیأت میں بحیرات و انہار میں مد نہ ہونا سببِ مجہول کی طرف نسبت کیا اسی طرح اماکن مختلفہ سے اختلاف مدتِ حدوث مدکور۔

ثانیاً ہمارے یہاں تو ثابت ہی تھا کہ سمندر کے نیچے آگ ہے۔ قرآنِ عظیم نے فرمایا :
والبحر المسجور (اور قسم ہے سلگائے ہوئے سمندر کی رت)
حدیث میں ہے :

ان تحت البحر ناراً (بیشک سمندر کے نیچے آگ ہے۔ ت)

ہیأتِ جدیدہ بھی اسے مانتی ہے ۱۰۵۶ میں بحر الکاہل سے دُھواں نکلنا شروع ہوا اور مادہ آتشی کہ قعرِ دریا سے نکلا تھا مجتمع و منجمد ہو کر سطحِ آب پر بشکلِ جزیرہ ہو گیا اس میں سوراخ تھے جن سے ایسے شعلے نکلتے کہ دس میل تک روشن کرتے۔ طوفانِ آب کے اسباب سے ایک سببِ دریا کے اندر بخار و دُھان پیدا ہونا ہے۔ ایسے ہی بخارات اندر سے آتے اور پانی کو اٹھاتے ہوں یہ مد ہوا جیسے جوش کرنے میں پانی اونچا ہوتا ہے اُن کے منتشر ہونے پر پانی بیٹھتا ہو یہ جزر ہو، جاڑوں میں صبح کا مد زیادہ ہونا بھی اس کا موید ہے، سرما میں صبح کو تالابوں سے بکثرت بخارات نکلتے ہیں، گنوں کا پانی گرم ہوتا ہے، سطحِ ارض پر استیلائے برد کے سبب حرارتِ باطن کی طرف متوجہ ہوتی ہے اور رات بڑی اس طویل عملِ حرارت سے ادھر بخارات زیادہ اُٹھ اُدھر پانی میں زیادہ بلند ہونے کی استعداد آگئی واللہ بکل خلیقِ علیم۔

۱۵ القرآن الکریم ۶/۵۲

۱۶ المستدرک للحاکم کتاب الاحوال ان البحر هو جهنم دار الفکر بیروت ۵۹۶/۴

۱۷ ج ۲۶ ص ۱۲

ج ۲۶ ص ۱۲ ج ۲۷ ص ۱۲ ج ۲۸ ص ۱۲ ج ۲۹ ص ۱۲ ج ۳۰ ص ۱۲ ج ۳۱ ص ۱۲ ج ۳۲ ص ۱۲ ج ۳۳ ص ۱۲ ج ۳۴ ص ۱۲ ج ۳۵ ص ۱۲ ج ۳۶ ص ۱۲ ج ۳۷ ص ۱۲ ج ۳۸ ص ۱۲ ج ۳۹ ص ۱۲ ج ۴۰ ص ۱۲ ج ۴۱ ص ۱۲ ج ۴۲ ص ۱۲ ج ۴۳ ص ۱۲ ج ۴۴ ص ۱۲ ج ۴۵ ص ۱۲ ج ۴۶ ص ۱۲ ج ۴۷ ص ۱۲ ج ۴۸ ص ۱۲ ج ۴۹ ص ۱۲ ج ۵۰ ص ۱۲ ج ۵۱ ص ۱۲ ج ۵۲ ص ۱۲ ج ۵۳ ص ۱۲ ج ۵۴ ص ۱۲ ج ۵۵ ص ۱۲ ج ۵۶ ص ۱۲ ج ۵۷ ص ۱۲ ج ۵۸ ص ۱۲ ج ۵۹ ص ۱۲ ج ۶۰ ص ۱۲ ج ۶۱ ص ۱۲ ج ۶۲ ص ۱۲ ج ۶۳ ص ۱۲ ج ۶۴ ص ۱۲ ج ۶۵ ص ۱۲ ج ۶۶ ص ۱۲ ج ۶۷ ص ۱۲ ج ۶۸ ص ۱۲ ج ۶۹ ص ۱۲ ج ۷۰ ص ۱۲ ج ۷۱ ص ۱۲ ج ۷۲ ص ۱۲ ج ۷۳ ص ۱۲ ج ۷۴ ص ۱۲ ج ۷۵ ص ۱۲ ج ۷۶ ص ۱۲ ج ۷۷ ص ۱۲ ج ۷۸ ص ۱۲ ج ۷۹ ص ۱۲ ج ۸۰ ص ۱۲ ج ۸۱ ص ۱۲ ج ۸۲ ص ۱۲ ج ۸۳ ص ۱۲ ج ۸۴ ص ۱۲ ج ۸۵ ص ۱۲ ج ۸۶ ص ۱۲ ج ۸۷ ص ۱۲ ج ۸۸ ص ۱۲ ج ۸۹ ص ۱۲ ج ۹۰ ص ۱۲ ج ۹۱ ص ۱۲ ج ۹۲ ص ۱۲ ج ۹۳ ص ۱۲ ج ۹۴ ص ۱۲ ج ۹۵ ص ۱۲ ج ۹۶ ص ۱۲ ج ۹۷ ص ۱۲ ج ۹۸ ص ۱۲ ج ۹۹ ص ۱۲ ج ۱۰۰ ص ۱۲

۱۵ القرآن الکریم ۲۵/۲۴

۱۶ ج ۲۶ ص ۱۲ ج ۲۷ ص ۱۲ ج ۲۸ ص ۱۲ ج ۲۹ ص ۱۲ ج ۳۰ ص ۱۲ ج ۳۱ ص ۱۲ ج ۳۲ ص ۱۲ ج ۳۳ ص ۱۲ ج ۳۴ ص ۱۲ ج ۳۵ ص ۱۲ ج ۳۶ ص ۱۲ ج ۳۷ ص ۱۲ ج ۳۸ ص ۱۲ ج ۳۹ ص ۱۲ ج ۴۰ ص ۱۲ ج ۴۱ ص ۱۲ ج ۴۲ ص ۱۲ ج ۴۳ ص ۱۲ ج ۴۴ ص ۱۲ ج ۴۵ ص ۱۲ ج ۴۶ ص ۱۲ ج ۴۷ ص ۱۲ ج ۴۸ ص ۱۲ ج ۴۹ ص ۱۲ ج ۵۰ ص ۱۲ ج ۵۱ ص ۱۲ ج ۵۲ ص ۱۲ ج ۵۳ ص ۱۲ ج ۵۴ ص ۱۲ ج ۵۵ ص ۱۲ ج ۵۶ ص ۱۲ ج ۵۷ ص ۱۲ ج ۵۸ ص ۱۲ ج ۵۹ ص ۱۲ ج ۶۰ ص ۱۲ ج ۶۱ ص ۱۲ ج ۶۲ ص ۱۲ ج ۶۳ ص ۱۲ ج ۶۴ ص ۱۲ ج ۶۵ ص ۱۲ ج ۶۶ ص ۱۲ ج ۶۷ ص ۱۲ ج ۶۸ ص ۱۲ ج ۶۹ ص ۱۲ ج ۷۰ ص ۱۲ ج ۷۱ ص ۱۲ ج ۷۲ ص ۱۲ ج ۷۳ ص ۱۲ ج ۷۴ ص ۱۲ ج ۷۵ ص ۱۲ ج ۷۶ ص ۱۲ ج ۷۷ ص ۱۲ ج ۷۸ ص ۱۲ ج ۷۹ ص ۱۲ ج ۸۰ ص ۱۲ ج ۸۱ ص ۱۲ ج ۸۲ ص ۱۲ ج ۸۳ ص ۱۲ ج ۸۴ ص ۱۲ ج ۸۵ ص ۱۲ ج ۸۶ ص ۱۲ ج ۸۷ ص ۱۲ ج ۸۸ ص ۱۲ ج ۸۹ ص ۱۲ ج ۹۰ ص ۱۲ ج ۹۱ ص ۱۲ ج ۹۲ ص ۱۲ ج ۹۳ ص ۱۲ ج ۹۴ ص ۱۲ ج ۹۵ ص ۱۲ ج ۹۶ ص ۱۲ ج ۹۷ ص ۱۲ ج ۹۸ ص ۱۲ ج ۹۹ ص ۱۲ ج ۱۰۰ ص ۱۲

(۱۷) جاذبیت مرکز سے نکل کر اس کے اطراف میں غلط مستقیم پھیلتی اور مرکز ہی کی طرف کھینچتی ہے۔
اقول یہاں تک کہہ سکتے تھے کہ جاذبیت کا آغاز مرکز سے ہے نہ کہ مرکز ہی جاذب ہے، مگر نمبر ۱۵ میں گزرا کہ
 حدائق میں مجذوب کا بُعد مرکز زمین سے لیا اور اُس کے اختلاف پر وزن گھٹایا، یوں ہی اصول الہیات میں مرکز زمین
 سے بُد لیا اس کا مفاد یہ ہے کہ مرکز ہی جاذب ہے لیکن اولاً یہی لوگ قائل ہیں کہ ہر شے میں جذب ہے۔
 ثانیاً یہ کہ جذب بحسب مادہ جاذب ہے (نمبر ۱۰) مرکز میں اختلاف مادہ کہاں!
 ثالثاً اختلاف کثافت سے اختلاف قوت مرکز قدر قرین قیاس تھی حجم گڑھ کا مرکز پر کیا اثر، مگر بالعکس
 ہے۔ کثافت عطار و زمین سے زائد ہے مگر بوجہ صغر جاذبیت $\frac{1}{8}$ کثافت زمین شمس سے چوگنی ہے مگر جاذبیت
 $\frac{1}{24}$ (نمبر ۱۵)۔

سابعاً یہی کہتے ہیں جو زمین کے اندر چلا جائے اُس کے اوپر کے اجزائے زمین اُسے اوپر کھینچیں گے
 اور نیچے کے نیچے کو اور خاص مرکز پر سب طرف کوشش اجزا اریکساں ہوگی اور یہی ان کے قواعد سے
 موافق تر ہے۔

(۱۸) ہوا، پانی، مٹی سب مل کر ایک گڑھ زمین ہے، یہ سب ثقیل ہیں، ہوا روئے زمین سے
 ۴۵ میل بلندی تک ہے اور اتنی بھاری ہے کہ ایک انچ مربع جگہ پر اس کا بوجھ ۱۵ پونڈ ہے ہر میٹہ قد آدمی
 پر ۳۹۲ من کے قریب بوجھ ہے یہاں سے صرف ۳ میل بلندی تک ہوا کا وزن ۱۴۴۹۸ من ہے
 یہ ہیأت جدیدہ کے تخیلات ہیں ہمارے نزدیک عنصر چار ہیں نار و ہوا خفیف و طالب علو اور آب و خاک ثقیل و
 طالب سفلی۔ ہیأت جدیدہ نے ثقل ہوا پر یہ دلیل پیش کی کہ بوتل کو تو لو پھر بذریعہ آلہ اسے ہوا سے خالی کر کے تو لو
 اب ہلکی ہوگی، چھ انچ مکسر بوتل کا وزن ہوا نکال کر تولنے سے دو گین یعنی
 $\frac{1}{2}$ ارقی گھٹ جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ معتدل گرمی کی حالت میں چھ انچ مکعب ہوا کا وزن دو گین ہے معتدل
 کی قید اس لئے کہ زیادہ گرمی سے ہوا رقیق ہو کر وزن گھٹ جائے گا۔

اقول بلکہ تمہاری تاہمی، یہ ہوا کا وزن نہیں زمین سے قریب ہوا میں اجزائے ارضیہ اجزائے بخاریہ و اجزائے آدنیہ
 وغیرہ مخلوط ہیں ان کا وزن ہے۔ یہ تو ان کی دلیل کا ابطال ہوا۔ دعوے کی ابطال کی کیا ضرورت ہر شخص اپنے

۱۲ ص ۲۶۶	۱۲ ط ص ۱۱۴	۱۲ ح ص ۳۸
۱۲ ط ص ۱۳۴	۱۲ ح ص ۱۵۲	۱۲ ط ص ۸۳
۱۲ ص ص ۱۲	۱۲ ط ص ۱۱	۱۲ ح ص ۲۱۶، ۲۱۷ میں $\frac{1}{2}$ پونڈ کہا ۱۲ منہ غفرلہ

وجدان سے جانتا ہے کہ اسے اپنے سر پر ماشہ بھر بھی بوجھ نہیں معلوم ہوتا، نہ کہ ۳۹۲ من انسان تو انسان ہاتھی کی بھی جان نہ تھی کہ اتنا بوجھ سہارے، اور سہارنا کیسا محسوس تک نہ ہو، اس کے دواؤں لے دیتے ہیں اول یہ کہ آدمی کے اندر بھی ہوا ہے باہر کی ہوا انسان کو دباتی اور اندر کی ہوا ابھارتی ہے یوں مساوات رہتی ہے اور بوجھ محسوس نہیں ہوتا، باہر کی ہوا نہ ہوتی تو اندر کی جسم کو چاک کر کے نکل جاتی، بیرونی ہوا کے دباؤ میں ضرر کی جگہ نفع دیا۔

اقول اولاً کہاں یہ جوف بشر کی دو چار ماشے ہوا اور کہاں وہ ۳۹۲ من پختہ کا انبار کچھ بھی عقل کی کہتے ہو، زمین کی نافریت اپنے تیرہ لاکھ گنا آفتاب کی جاذبیت پر غالب آتی ہے، سب سیارے مل کر کہ چاند سے کروڑوں حصے زیادہ قوی ہوئے اسے کھینچتے ہیں اور وہ نہیں ہرکتا، چاند کا جذب اپنے سے مہاسکھوں زائد جذب زمین پر غالب آکر پانی بلکہ خود سارے کرہ زمین کو کھینچ لے جاتا ہے، دو ماشے ہوا چار سو من ہوا کا بوجھ برابر کرتی ہے کوئی بات بھی ٹھکانے کی ہے!

ثانیاً وہ اپنی بوتل کہاں بھلاتی، جب ہوا سے خالی کر اندر کا ابھار گیا اور اوپر سے منوں کا بوجھ، بوتل ٹوٹ کیوں نہ گئی، تمھارے تولنے کو کیوں باقی رہی۔

ثالثاً اندر کی ہوا کیا بیرونی ہوا کی غیر جنس ہے اس میں دباؤ اس میں ابھارنا کیوں ہے۔
رابعاً جب ہوا ثقیل ہے اندر کی بھی ثقیل ہے بلکہ آمیزش رطوبات سے ثقیل تر، ثقیل اپنے سے ہلکے کو ابھارتا ہے، جسم انسانی ہوا سے کہیں بھاری ہے اسے ابھارنا کیا معنی! واجب تھا کہ اندر کی ہوا بھی جذب زمین سے متاثر ہو کر نیچے کو دباتی مگر اقرار کرتے ہو کہ اوپر کو ابھارتی ہے تو معلوم ہوا کہ جذب زمین بھی باطل اور ہوا کا ثقل بھی باطل، بلکہ وہ خفیف و طالب علو ہے۔

دوم یہ کہ ہوا کا یہ بوجھ اجزائے جسم پر مساوی تقسیم ہے لہذا محسوس نہیں ہوتا۔

اقول اولاً یہ عجیب منطق ہے کہ ایک طرف سے دباؤ تو بوجھ معلوم ہوا اور سب طرف سے صدمہ من کے دباؤ میں پیوستہ توری بھر بھی محسوس نہ ہوا ایک گولہ کو صرف اوپر سے ہتھیلی رکھ کر دباؤ تو وہ چپک جائے گا اور مٹھی میں لے کر چاروں طرف سے دباؤ تو سر مرہ ہو جائے گا۔

ثانیاً مساوی تقسیم بھی غلط، ہم نے اپنے محاسبات ہندسیہ میں ثابت کیا ہے کہ ہوا جسے کرہ بخار و عالم نسیم کہتے ہیں اس کا دل سر کی جانب صرف ۴۵ میل اور دہنے بائیں آگے پیچھے چھ سو میل کے قریب ہے

تو ایک طرف سے اگر ۳۹۲ من بوجھ ہے اور اطراف سے ۵۲۲ من ہے پھر مساوات کہاں!
 ثالثاً سب اجزائے جسم پر تقسیم بھی غلط، کھڑے ہونے میں تلووں پر ہوا کا کیا بوجھ ہے اور لیٹنے میں ایک
 جانب سر سے پاؤں تک کچھ نہیں۔

سابعاً بالفرض سہی تو ایک انسان کے سر کی سطح بالا کہ نیم سطح بیضی کے قریب ہے کم و بیش اتنی اونچ
 ہے اور تمھارے نزدیک ایک اونچ کی سطح پر ہوا کا بوجھ ۷.۷ سیر تو صرف سر پر ۱۵ من بوجھ ہوا یہ تو اور اجزا
 پر تقسیم نہیں، کیا انسان کا سر ۱۵ من بوجھ اٹھا سکتا ہے، کیا وہ پس کر سر مر نہ ہو جائے گا، نہ کہ اصلاً
 محسوس تک ہو۔ اس جواب دوم کو پانی کی مثال سے واضح کیا جاتا ہے کہ دیکھو دریا میں غوطہ لگاؤ تو صد با من پانی
 اوپر ہے مگر بوجھ نہ معلوم ہوگا، اس کی وہی وجہ ہے کہ سب طرف سے دباؤ مساوی ہے۔

اقول ہزار ہا تھ گہرے کنویں میں غوطہ لگا کر تھہ تک پہنچے جب بھی بوجھ محسوس نہ ہوگا حالانکہ سارا پانی
 سر ہی پر ہے کروٹوں پر صرف بالشت دو بالشت پاؤں پر کچھ نہیں تو وجہ یہ نہیں بلکہ وہ جس کی طرف ابھی ہم نے
 اشارہ کیا کہ ثقیل اپنے چیز میں اپنے سے ہلکے کو ابھارتا ہے جس کا خود ہیأت جدیدہ کو اعتراف ہے و لہذا
 غوطہ خور کو نیچے جانے میں پانی کے ساتھ زور کرنا پڑتا ہے اور اوپر بسہولت اٹھتا ہے اور جو خود ابھارے اس کا
 دباؤ پڑنا کیا معنی۔ بخلاف ہوا کہ جسم انسان سے ہلکی ہے یہ اگر ثقیل ہوتی تو اس صد با من بوجھ سے ضرور انسان کو
 پس ڈالتی۔ لڑکے زمین کے قریب ہوا میں ابھی تم نے بھی وزن تسلیم کیا پھر کچھ تو محسوس ہو۔

اقول وہ اجزائے غبار و بخار و دخان وغیرہا نہایت باریک باریک ہوا میں متفرق ہیں تو انسان
 کے سرے گنتی کے جڑ متصل ہوتے ہیں جن سے زیادہ گرد آؤ کر سر پر پڑنے میں ہوتے ہیں جن کا بار اصلاً محسوس
 نہیں ہوتا۔ ان دونوں جوابوں کی غلطی ظاہر ہو گئی۔

اقول یہاں اور مباحث و انظار دقیقہ ہیں جن کی تفصیل موجب تطویل نہ ہم کو ضرورت نہ دلیل
 ابطال کی حاجت کہ ہم ابطال دلیل کر چکے زور دعویٰ کو اسی قدر بس ہے کہ دعویٰ بے دلیل باطل و
 دلیل۔ رہا حقیقت ماننا اس کے لئے شہادت حسن کافی ہے کہ کس قدر کثیر حجم کی سروں پر موجود ہے اور
 بار نہیں ڈالتی بلا دلیل اس شہادت کو غلط نہیں کہہ سکتے جیسے حس بصر میں اغلاط ہوتے ہیں، مگر غلطی وہیں
 مانی جاتی ہے جہاں دلیل سے خلاف ثابت ہو بلا دلیل تغلیط حس سے امان اٹھا دینا ہے تو روشن ہوا
 کہ ہوا کو خفیف ہی کہا جائے گا اور اس کا ثقیل ماننا باطل۔

(۱۹) ہوائے تجارت یعنی مقامی ہوا کہ خط استوا میں ہمیشہ مشرق سے مغرب کو چلتی ہے اور عرض شمالی میں شمال اور جنوبی میں جنوب سے خط استوا کی طرف مائل ہوتی ہے اور بحر احمر میں ہمیشہ مواصل عرب شریف کی موازات کا لحاظ رکھتی ہے اور تجارت کے لئے کمال نافع ہے اس کا سبب یہ بتاتے ہیں کہ خط استوا پر حرارت شمس زیادہ ہونے کی وجہ سے وہاں کی ہوا ہلکی ہو کر اوپر چڑھتی ہے اور قطبین کی ہوا تعدیل کے لئے یہاں آتی ہے خط استوا پر حرکت زائد ہے کہ مدار بڑا ہے جتنی تیز حرکت یہاں ہے ہوا کہ طرفین سے اتنی تیز حرکت نہ کریگی تو اس کی گردش زمین کے برابر نہ ہوگی بلکہ زمین اس کے اندر گردش کرے گی اور مشرق کو زیادہ بڑھ جائے گی ہوا مغرب کی طرف پیچھے رہ جائے گی لہذا خط استوا پر ہوا شرقی ہوگی یعنی مشرق سے مغرب کو جاتی معلوم ہوگی۔ ہوا کی قطبین سے خط استوا کی طرف تعدیل کے لئے چلی شمالی سیدھی جنوبی نہیں رہتی بلکہ جنوبی مغربی ہو جاتی ہے اور جنوبی سیدھی شمالی نہیں رہتی بلکہ شمالی مغربی کہ وہ خط استوا کے قریب اتنی تیز رفتار نہیں کر سکتی تو زمین کا وہ حصہ نکل جائے گا اور شمالی ہوا کا رخ بجائے جنوب جنوب و مغرب اور جنوب کا بجائے شمال شمال و مغرب کو ہو جائے گا۔

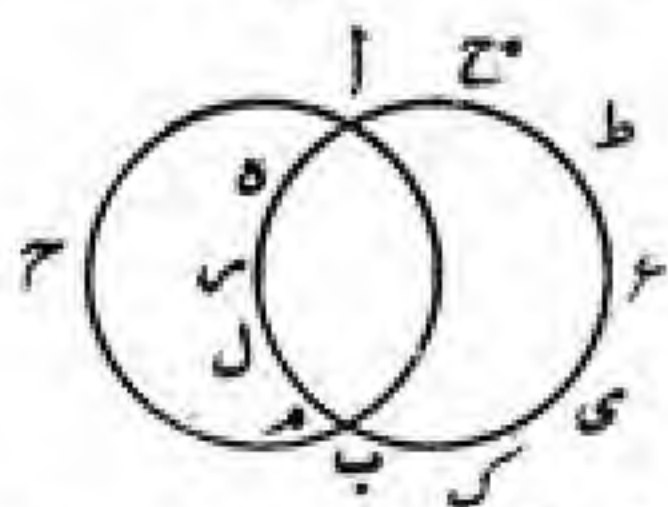
اقول تعدیل کیا واجب ہے اور خلا تمھارے نزدیک محال نہیں پھر ہوائیں کیوں اُلٹ پلٹ ہوتی ہیں۔

(۲۰) زمین کے اگر ابتدائے آفرینش میں جامد ہوتی اور اپنے محور پر گھومتی تو خط استوا پر پانی کے سبب یکساں رہتی مگر پانی سیال تھا اور خط استوا پر حرکت سب سے زیادہ تو اسی طرف پانی کا ہجوم ہوتا اور قطبین جہاں حرکت نہیں پانی سے کھل جاتے لیکن ایسا نہیں تو معلوم ہوا کہ زمین ابتدا میں جامد نہ بنائی گئی۔

(۲۱) زمین خط استوا پر اونچی اور قطبین کے پاس چلی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اول میں سیال ہی بنائی گئی تھی تیزی حرکت کے باعث خط استوا پر اس کے اجزاء زیادہ چڑھ گئے اور قطبین کے پاس کم ہو گئے، حدائق میں ان دونوں مضمونوں کو یوں بیان کیا زمین کی محوری حرکت سے ضرور تھا کہ کرہ آب شلجی شکل ہوتا کہ حرکت مستدیرہ میں جسم لطیف مکنے متجاوز ہوگا اور جہاں تیزی حرکت ہے وہاں زیادہ جمع ہو کر شلجی شکل ہو جائے گا اگر زمین ابتدا میں سخت ہوتی مواضع خط استوا غرق آب رہتے حالانکہ وہاں اکثر خشکی ہے، تو معلوم ہوا کہ زمین خود ہی شلجی ہے یعنی ابتدا میں سیال تھی حرکت محوری کے سبب یہ شکل ہو کر اس کے بعد منجمد ہوئی اور

اسی کو شروع حدیقہ سوم میں تمام سیارات پر یوں ڈھالا کہ حرکت وضعیہ بین پر اصلاً نہیں ہوتی پھر بڑھتی جاتی ہے اور منطقہ پر سب سے زائد تیز ہوتی ہے اور طبعیات میں ثابت ہے کہ حرکت موجب حرارت جاذب رطوبات تو ضرور ہوا کہ قطبین سے اجزا منتقل ہو کہ منطقہ پر جمع ہو جائیں اور قطر استوائی محور سے بڑا ہوا، یہ تقریر نافریت سے دور اور قبول سے نزدیک ہے اگر سیارات کا سیال ہونا ثابت ہوتا۔

(۲۲) دونوں نقطہ اعتدال ہر سال مغرب کو ۵۰۶۲ ڈیگری جلتے جاتے ہیں اسے مباورت اعتدالین کہتے ہیں، یہ ہٹنا صحیح ہے جس کی وجہ ہیات قدیمہ میں فلک البروج کا برخلاف معدل مشرق کو آنا ہے یہ نقطہ تقاطع مغرب میں رہ جاتا ہے اور اس کی جگہ دوسرا نقطہ قائم ہوتا ہے۔ لہذا نقطہ تقاطع معدل النهار سے شخصی ہے اور فلک البروج سے نوعی کہ منطقہ کی حرکت شرقی کے سبب معدل کے اُس نقطہ پر منطقہ کے



مختلف نقطے آتے رہتے ہیں احب معدل النهار ۶ ب فلک البروج معدل کی حرکت کہ مشرق سے مغرب کو ہے اس میں تو منطقہ بھی اُس کا تابع ہے اس سے کوئی تفاوت نہ ہوگا لیکن منطقہ اپنی ذاتی حرکت خفیفہ مغرب سے مشرق کو رکھتا ہے آج تقاطع نقطتین اب پر ہے

اب منطقہ کا نقطہ ا حرکت کر کے ہ پر آیا تو ضرور نقطہ ح کہ اس سے مغرب کو تھا ا کی جگہ آئے گا اب ح پر تقاطع ہوگا جو ا سے مغرب کو تھا جب ح چل کر ہ کی جگہ آئے گا ط کہ اس سے مغربی ہے محل تقاطع پر آئے گا یونہی جب ا محل ہ پر آیا ضرور ہے کہ ب بڑھ کر ک کی جگہ آیا اور اب ۶ کہ اُس سے مغرب کو تھا ب کی جگہ تقاطع پر آیا جب یہ ک کی طرف بڑھا ل نے کہ اس سے مغرب کو تھا تقاطع کیا یوں ہر روز تقاطع منطقہ کے عربی نقطوں پر منتقل رہے گا جس کی مقدار روزانہ تقریباً دسٹل ٹائٹ بتائی گئی ہے کتنی صاف وجہ ہے جس پر عقلاً کچھ غبار نہیں لیکن ہیات جدیدہ کو تو ہر چیز جاذبیت کے سرمدھنی بنے خواہ نہ بنے اسکی وجہ یہ بتائی ہے کہ زمین خط استوا پر پھولی ہوئی ہے تو شمس و قمر کا بہ نسبت اور اجزائے زمین کے اس پھلے پر بوجہ قُرب جذب زائد ہے آفتاب اس کے ہر جز کو منطقہ البروج کی طرف کھینچتا ہے اور وہ جز زمین کی حرکت محوری سے اُسی چھلے کے ساتھ جانا چاہتا ہے، لاجرم دونوں سمتوں کے بیچ میں بڑھتا ہے اور سارا پھل اسی کشمکش میں ہے لہذا منطقہ البروج سے تقاطع کے نقطے اب آگے مغرب کو پڑتے ہیں اور یہ فعل مستمر رہتا ہے مگر جب آفتاب نقطتین اعتدال پر ہو جیسے مارچ ستمبر میں کچھ دیر تو اتنی دیر البتہ فعل

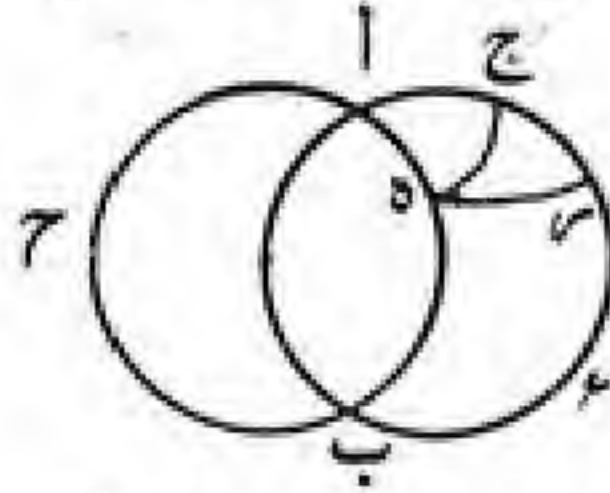
باطل ہوگا کہ خط استوا یہاں خود ہی دائرۃ البروج سے متحد ہے تو ایک دوسرے کی طرف کھینچے گا کیا؟ اور سب سے زائد اس وقت ہوگا جب آفتاب مدارین میں ہو یعنی راس السرطان و راس الجدی پر اور اس میں بوجہ قرب قمر کا فعل شمس سے زائد ہے یعنی $\frac{1}{2}$ اور چند سطر بعد کہا تقریباً $\frac{5}{7}$ مجموع جذب نیرین سے اعتدالین ام ۵۰۶ ہر سال ہٹے ہیں مگر اور سیاروں کی جاذبیت اُن کے فعل کی ضد ہے وہ مبادرت کو ۲۱۰۶ گھٹاتی ہے لہذا ۵۰۶۲۰ رہتی

مبادرت کی تصویر یہ ہے

معدل کے مثلاً نقطہ ۵ کو

محوری سے اسی دائرۃ

تقاضوں کے تجاذب سے



اب ۶ منطقہ پر ماحل شمس ہے وہ احب اپنی طرف جذب کرتا ہے لیکن وہ زمین کی حرکت احب پر جانب ا جانا چاہتا ہے دونوں وہ نہ ماحل کی طرف جائے گا نہ ا کی، بلکہ دونوں کے بیچ میں ہو کر ح کی طرف بڑھے گا اور اب ا کی جگہ اور نقطہ کہ اس سے مغربی تھا نقطہ تقاطع ہو جائیگا۔

اقول یعنی ۵ کا ح کی طرف بڑھنا یوں تو نہ ہوگا کہ ۵ پھٹے سے نکل کر خط ۵ ح پر بڑھ جائے بلکہ سارا ہی پھٹا اس طرح بڑھے گا کہ ۵ ادھر ماحل سے قریب ہو جائے اور ادھر ح سے تو ا اپنی اس جگہ سے باہر نکل جائے گا اور اس کی جگہ اُس کے بعد کا نقطہ ح کی طرف قریب کے نقطہ سے مل کر تقاطع پیدا کرے گا ممکن نہیں کہ معدل کا وہی نقطہ ہٹ کر تقاطع کرے کہ ۵ جذب کے سبب جست کر کے اونچا ہو گیا ہے تو یہاں ا ۵ کے قابل فاصلہ نہ رہا، لاجرم ا آگے نکل گیا اور اس کے پیچھے کا نقطہ محل تقاطع ہوا اور اب یہ شکل ہو گی

ا پہلے نقطہ تقاطع تھا جب ۵ بڑھ کر ۵ کی جگہ آیا خط استوا کا حصہ ا ۵ اب حصہ آ ۵ ہوا

آ موضع تقاطع سے آگے نکل گیا اور تقاطع منطقہ کے نقطہ ا سے پیچھے ہٹ کر مغرب کو پڑا تو اب ط نقطہ تقاطع ہوا کہ ح سے نسبت ماحل تقاطع کے قریب ہے

تو اُن کے طور پر تقاطع دائرۃ البروج و معدل النہار یعنی خط استوا دونوں سے نوعی ہے اس کا نوعی ہونا تو ظاہر کہ تقاطع منطقہ کے اجزائے مغربہ پر منتقل ہے اور اس کا یوں کر لے جاذبیت نے بڑھایا اور پہلے نقطہ کو قائم نہ رہنے دیا ان کے طور پر مغربیت کیوں ہوئی۔



اقول اسے ہم اپنے طریقے پر توضیح کریں اگرچہ دو نصف بالائے افق و زیر افق کے اعتبار سے مشرق و مغرب کی تعبیر بدلتی ہے۔ ہمارا مشرق امریکہ کا مغرب ہے اور ہمارا مغرب اُس کا مشرق، مگر تو الی بروج تبدیل نہیں اور وہ ہر جگہ مشرق سے مغرب کو ہے۔ محل جہاں ہو تو اس سے مشرق میں ہے کہ اُس کے بعد طالع و غارب ہوگا

اور حوت مغرب میں کہ پہلے یونہی ہر جگہ میزان سے عقرب شرقی اور سنبلہ غربی توجہ چیز توالی بروج پر انتقال کرے مثلاً حمل سے ثور میں آئے یا راس الحمل سے حمل کے دوسرے درجے میں وہ مغرب سے مشرق کو جاتی ہے اور جو چیز خلاف توالی متحرک ہو مثلاً حمل سے حوت کے ۳۰ سے ۲۹ میں وہ مشرق سے مغرب کو چلتی ہے۔ اس شکل میں اگر اُ مشرق پر راس الحمل ہے تو ضرور ا طح س الخ حوت دلو، جدی الخ ہیں خواہ اس قوس بالائے افق ہو کہ یہ اُس سے پہلے طلوع کرتے ہیں یا قوس زیر افق کہ اب ا کہ ادھر کا مشرق ہی ہمارا مغرب ہے اور حوت دلو جدی الخ اُس سے پہلے غروب کرتے ہیں اور اگر مشرق پر راس المیزان ہے تو ضرور بوجہ مذکور دونوں صورتوں میں ا طح س الخ سنبلہ اسد سرطان الخ ہیں اب کہ ا کی جگہ ط نقطہ تقاطع ہوا، پہلی صورت میں راس الحمل اپنی جگہ سے ہٹ کر حوت سابق کا کوئی حصہ راس الحمل ٹھہرا اور دوسری صورت میں راس المیزان ہٹ کر سنبلہ سابقہ کا کوئی نقطہ راس المیزان ہوا یہ حال نقطہ اعتدال خلاف توالی پر بڑھا تو مغرب کو ہٹا، وہو المقصود۔

تم سمجھے کہ یوں جاذبیت کے ہاتھوں مبادرت بن سکتی، اب رد مسئلے،
فاقول اولاً ایک سہل سوال تو پہلے یہی ہے کہ شمس کا جذب صرف خط عمود پر نہیں بلکہ تمام اجزائے مقابلہ پر ہے اگرچہ موقع عمود پر زائد، اور ظاہر ہے کہ چھلے کے اجزاء اگرچہ ایک سمت میں نہیں کہ قوس کے ٹکڑے ہیں مگر ان کی سمتیں قوس انتظام میں منتظم ہیں ان پر جذب کے جو خطوط آئیں گے اُن کی سمتوں کا اختلاف اور رنگ کا ہوگا اور مختلف زاویے بناتے آئیں گے ہر جز اپنے زاویے کے بیچ میں نکلے گا جو قوسی انتظام میں منتظم نہیں تو کیا وجہ کہ اجزاء متفرق ہو جائیں اس کا ثبوت تمہارے ذمہ ہے کہ ان کا نکلنا ایسے ہی تناسب پر ہوگا کہ چھلا بدستور برقرار رہے۔

ثانیاً جب عمود منحرف کا بھی فرق اور قرب بھی مختلف، لاجرم جذب مختلف تو تا فریت مختلف تو چال مختلف تو اجزاء متفرق اور چھلا منتشر۔

ثالثاً وسط کے جز پر سب سے زیادہ جذب ہے اور دونوں پہلوؤں پر بتدریج مناقص تو واجب کہ چھلے کا جز۔ اوسط سب سے زیادہ اپنے محل سابق سے تجاوز کرے اور دونوں طرف کے اجزاء اخیر تک بترتیب کم تو موضع تقاطع کے دونوں جز اپنے محل سابق سے بہت کم ہٹے ہوں اور باقی کا بُعد بڑھتا جائے یہاں تک کہ جز اوسط سب سے زیادہ اپنی پہلی جگہ سے دور ہو جائے مگر یہاں یہ ناممکن بلکہ اس کا عکس واجب کہ جب دونوں دائروں کا نقطہ تقاطع پیچھے ہٹا ہے تو خط استوا کی اب جو وضع ہوگی وہ پہلی وضع سے قطعاً وسط میں متقاطع ہوگی۔

راس الحمل ح پر ہوا تو واجب کہ
کرنے والی قوس یقیناً قوس سابقہ اب
کہ محل تقاطع کے اجزا اپنی جگہ سے
یہاں تک کہ وسط پر اصلاً نہ رہا
تھا تو جاذبیت سے مبادرت ماننا



مثلاً ا راس الحمل ب راس المیزان تھاب
راس المیزان ۶ پر ہو ح ۶ کو وصل
سے وسط میں تقاطع کرے گی تو ثابت
بہت زیادہ ہے اور پھر بعد گھٹتا گیا ،
بالکل اُس کا عکس جو جاذبیت کا مقتضی
جمل محض ہے ۔

مابعداً جذب نیرین کا اثر ہمیشہ متوافق ماننا جرات ہے بلکہ کبھی متوافق ہوگا جیسے اجتماع میں اور
اُس وقت مبادرت بہت سریع ہونا چاہئے کہ دسوں حصے ایک طرف کھینچ رہے ہیں اور کبھی متخالف ہوگا کبھی
متعارض جیسے اس شکل میں
اے پر جانا چاہتا ہے اور شمس
جانا ہوگا اور قمر مابعداً پر شمس
بعد قمر سے کمی جذب اس نسبت
ضعیف ہوگا کم ہے شمس کا اثر
اس پر تین مختلف اثر ہیں بحال تعارض اگر جذب نیرین ساقط ہو سیدھا آ کر جائے گا مبادرت ہوگی ہی نہیں
بحال تخالف اگر سست معتد بہ نہ رہے اگر وہ اثر شمس ہے قاطر جائے اور اثر قمر قاطر پر ورنہ ان تینوں
کے سوا چوتھا خط نکالے گا بہ طور مبادرت کی چال ہرگز منتظم نہ ہوگی حالانکہ باتفاق ارضاء منتظم ہے ۔



خامساً جاذبیت دیگر سیارات کا مبادرت کو گھٹانا یونہی ہو سکتا ہے کہ نیرین اعتدالین کو جانب
غرب بڑھاتے اور یہ جانب شرق پھینکتے یا مطلقاً حرکت سے روکتے ہوں ثانی تو بدلتا باطل کو روکنا کار جاذبیت
نہیں اور اول یعنی تقاطع کا کسی ایسے نقطہ منطقہ پر لے جانا جو پہلے نقطہ سے مشرق کو ہو اسی حالت میں مقصود
کہ وہ نصف شمالی میں خط استوا سے جنوب کو ہوں یا نصف جنوبی میں شمال کو کہ اس صورت میں سیارہ ۶
وہ آ کی طرف جانا چاہئے گا اور خط
کے بدلے مابعداً تقاطع ہوگا جو ہمارے
آ کے آگے اور اس سے شرقی ہے
ان کا میل شمالی اور جنوبی میں جنوبی
اوقات سیارات اس میں نیرین کے



معدل کے نقطہ کا کو اپنی طرف کھینچے گا اور
اے پر نکل کر منطقہ سے دور ہوگا اور آ
بیان سابق کے مطابق توالی بروج پر
سیارات میں ایسا نہیں نصف شمالی میں
ہوتا ہے اور برعکس بھی ہو تو نادر تو اکثر

موافق ہی ہوں گے نہ کہ حد نقطہ خط استوا کے آگے بڑھنے میں کچھ رکاوٹ پیدا کرنا مبادرت کو غربی سے شرقی کرنا چاہئے کہ وہ منطقہ سے قریب ہوتا ہوا جتنا بھی بڑھے بہر حال مبادرت غربیہ ہوگی۔

سادسا فرض کیجئے کہ یہ نادر نہیں تو ہمیشہ کے لئے ہمیشہ عکس ہی لازم کہ نصف شمالی میں اُن کا میل دائماً جنوبی ہو، اور جنوبی میں دائماً شمالی، اور یہ قطعاً باطل۔


سابعاً قرب قر سے اس کی جاذبیت اقویٰ ہونے کا رد ابجاث مد کی وجہ چہارم میں گزرا۔
ثامناً مدارین پر عمل اقویٰ ہونا عجیب ہے یعنی غایت بعد پر جذب اقویٰ اور جتنا قرب ہوتا جائے اضعف۔

تاسعاً حلقہ استوائی کا بوجہ ارتفاع اقرب ماننا بھی عجیب ہے ایسا کتنا فرق ارتفاع ہے قطب سے خط استوا تک تقریباً ۱۲ میل کا تو فرق ہے اور مدار سے خط استوا تک ۲۲ درجے ۲۷ دقیقے ہیں کہ ۲ کروڑ ۸۳ لاکھ میل سے زیادہ ہوئے شمس جب مدارین میں ہوگا قریب کے مداروں کو کھینچے گا یا پونے تین کروڑ میل سے زائد بیچ میں چھوڑ کر صرف ۱۲ میل بلندی کو جا پکڑے گا۔

عاشراً اب واجب ہے کہ جب شمس مدار صیفی میں ہو تمام مدارات کو کہ اُس سے جانب جنوب ہیں شمالی ہوں خواہ جنوبی مع خط استوا سب کو جانب شمال کھینچے اور باقی تمام مدارات یعنی قطب شمالی تک ان کے موازی داروں کو جانب جنوب۔ یوں ہی جس مدار پر منتقل ہوا سے چھوڑ کر اس سے شمالیوں کو جنوب اور جنوبیوں کو شمال کی طرف جذب کرے یہاں تک کہ خط استوا پر آئے اب اسے چھوڑ کر تمام شمالیات کو جنوب اور جمیع جنوبیات کو شمال کی طرف لئے جب اس سے جنوب کو چلے سب شمالیات و خط استوا کو جانب جنوب کشش کرے باقی کو جانب شمال، غرض نہ خط استوا بلکہ زمین کا ہر چھلکا اس کے موازی ہے جانب شمس کھینچے مدار صیفی سے باہر جتنے چھلکے ہیں سب ہمیشہ جنوب کو بڑھیں اور مدار شستوی سے جتنے باہر ہیں سب ہمیشہ شمال کو تو زمین قطبین پر سے روز بروز خالی ہوتی جائے اور مدارین کے اندر چھلکے ہیں وہ ہمیشہ برودات میں رہیں کبھی جنوب کو ہٹیں کبھی شمال کو، دیکھو کیا اچھی مبادرت اعتدالین بنی۔

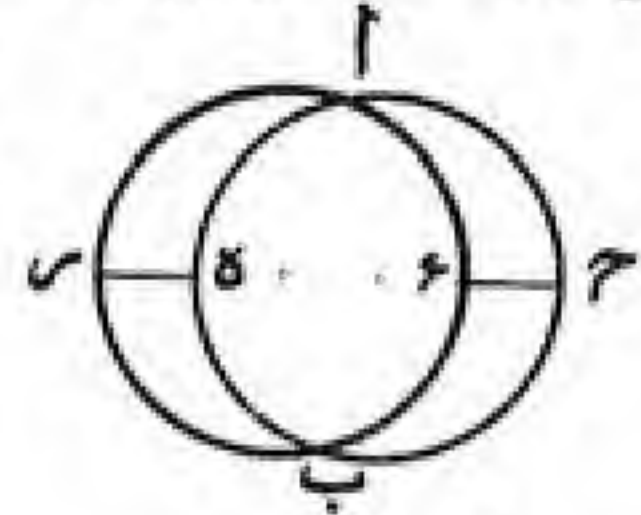
حادی عشر خط استوا پر فعل باطل ہونے کے کیا معنی، اب منطقہ کی طرف نہ کھینچے اپنی طرف تو کھینچے گا تو! زم کہ تقاطع کا نقطہ تقاطع چھوڑ کر نہ صرف آگے بڑھے بلکہ اونچا ہو جائے۔

ثانی عشر یہ اپنی طرف کھینچتا خط استوا ہی پر نہیں بلکہ ہر مدار پر ہوگا دن کو ادھر کے نقطے کو اونچا

کرے گزرات کو ادھر کے نقطے کو تو لازم کہ مابین المدارین زمین بہت اونچی ہو جاتی اور قطر استوائی پر سال زیادہ ہوتا جاتا اور شکل زمین برور زمان یہ ہوتی  یہ ہے تمہاری جاذبیت اور اس کے ہاتھوں نظم مبادرت۔

(۲۳) میل کلی ہمیشہ کم ہوتا جاتا ہے زمانہ اقلیدس میں ۲۴ درجے تھا اس لئے اُس نے مقالہ رابعہ میں دائرے میں ۱۵ ضلع کی شکل بنانے کا طریقہ لکھا اور اب ۲۴۲۲ ہے اس کی وجہ بھی وہی بتائی کہ آفتاب خط استوا کے چھتے کو منطقہ کی طرف کھینچتا ہے اصول الہیاء میں اس پر یہ طرہ بڑھایا کہ نصف چھتے کو جو آفتاب سے قریب ہے منطقہ سے نزدیک کرتا ہے اور دوسرے نصف کو دور۔ مگر اُس کی دوری اُس کی نزدیکی سے کم ہے لہذا قُرب ہی بڑھتا ہے اور پھر گھٹے گا بھی، ان نصفوں میں فاصل وہ خط ہے کہ دونوں نقطہ اعتدال میں داخل ہے وہ اس دوری کا محور ہے۔

اقول اولاً جب دو عظیمی مثلاً ا س ب، ا ح ب متقاطع ہوں اور اُن کا تقاطع نہ ہوگا مگر نصف پر ہر نصف منصف پر ان میں غایت بُعد ہوگا جسے میل کلی و بُعد اعظم کہتے ہیں جیسے ح ۶، ۷، ۸ اور یہ قوس اس زاویہ آ یا ب کا قیاس ہوگی اور بدھتہ دونوں زاویے ا ح ۶، ۷، ۸ مساوی ہیں تو وجوباً ح ۶، ۷، ۸ دونوں قوسیں برابر ہیں تو محال ہے کہ ایک نصف مثلاً ا ح ب کو ا ع ب سے قریب کرے اور دوسرے نصف ا کا ب کو ا س ب سے بعید بلکہ جتنا ایک ادھر کے نصف سے قریب ہوگا وجوباً اتنا ہی دوسرے نصف دوسرے نصف سے قریب تر ہو جائے گا ورنہ دائرے کے دھکے ہو جائیں گے۔



ثانیاً اس قریب و بعید کرنے میں تفاوت کے کیا معنی !
مثلاً چھتے کے دونوں نصف ہر روز آفتاب سے قُرب و بُعد بدلتے ہیں دن کو جو نصف قریب ہے شب کو بعید ہوگا و بالعکس تو دن کا عمل رات میں باطل رات کا عمل دن میں باطل، اور سال بسال میل کی کمی غیر حاصل۔

سابعاً کیا دلیل ہے کہ عمل کہو یک زمانے کے بعد منعکس ہوگا اور میل کر گھٹتا جاتا ہے، پھر بڑھنے لگے گا یا جو منہ پر آیا دعویٰ کر ڈالا یہاں تک کہ لکھ دیا کہ ابد الابد تک یہ نہی کبھی گھٹتا کبھی بڑھتا رہے گا۔

خاصاً کبوتر مبادرت دونوں متلازم اور ایک علت کے معاذل ہیں جب کبوتر منعکس ہوگا اور میل بڑھے گا ضرور خط استوا منطقہ سے دور ہوتا جائے گا اور تقاطع غرب سے شرق کو آئے گا کبھی ایسا سنا یا قدیم و جدید میں کسی کا ایسا زعم ہوا یا تحکلات بے سرو پا ہی کا نام تحقیق جدید ہے۔

(۲۴) مرکز شمس تحت حقیقی ہے جو اس سے قریب ہے نیچے ہے اور بعید اوپر۔

اقول یہ مضمون ہیات جدیدہ سے بوجہ ثابت :
اولاً صاف تصریح کہ شمس ہی ثقیل حقیقی ہے باقی سب اضافی، ہر ایک بقدر اپنے ثقل کے مرکز شمس سے قُرب چاہتا ہے اور اُس سے زیادہ قُرب سے بھاگتا ہے مع اس اقرار کے ثقل کا کام جانب زیریں کھینچنا ہے، تو روشن ہوا کہ مرکز شمس ہی تحت حقیقی ہے۔

ثانیاً ہماری طرح یہ بھی زہرہ و عطارد کو سفلیین اور مریخ و مافوقہ کو علویات کہتے ہیں ہمارے طور پر تو اس کی وجہ صحیح و ظاہر ہے کہ مرکز زمین تحت حقیقی ہے زہرہ و عطارد اُس سے قریب ہیں اگرچہ اپنے بُعد البعد پر ہوں اور مریخ و مافوقہ بعید اگرچہ بُعد اقرب پر ہوں لیکن ان کے طور پر یہ نہیں بنتی کہ ہیات جدیدہ کے زعم میں بار بار مریخ زمین سے قریب اور زہرہ و عطارد دور ہوتے ہیں زیجات سنویہ یعنی ممکنون میں دیکھئے گا کہ جابجا کتنے کتنے دن زمین سے بُعد مریخ کے لوگارٹم میں عدد صحیح ۹ ہے کہ کسر محض ہوئی اور زہرہ و عطارد میں صفر کہ احاد صحاح کا مرتبہ ہوا۔ سب میں زیادہ تفاوت کا مقام وہ ہے کہ دونوں شمس کے ساتھ قرآن اعلیٰ

ظاہر ہے کہ اس وقت مریخ زمین سے قریب ہوگا اور زہرہ و عطارد دور ہیات عطارد کا بُعد اعظم ۱۳۵۶۳۱۰۴۹ تیرہ کروڑ میل ۱۵۹۵۵۱۴۳۶ سولہ کروڑ میل کے قریب ۲۶۳۸۸۹۸۵ کہ پونے تین کروڑ میل بھی ہو تو لازم کہ بار بار مریخ نیچا اور زہرہ و عطارد اوپر ہوں، حالانکہ ایسا نہیں، لاجرم مرکز شمس کو تحت حقیقی یا کہ زہرہ و عطارد ہمیشہ اس سے قریب ہیں اور مریخ بعید۔



ظاہر ہے کہ اس وقت مریخ زمین سے قریب ہوگا اور زہرہ و عطارد دور ہیات عطارد کا بُعد اعظم ۱۳۵۶۳۱۰۴۹ تیرہ کروڑ میل ۱۵۹۵۵۱۴۳۶ سولہ کروڑ میل کے قریب ۲۶۳۸۸۹۸۵ کہ پونے تین کروڑ میل بھی ہو تو لازم کہ بار بار مریخ نیچا اور زہرہ و عطارد اوپر ہوں، حالانکہ ایسا نہیں، لاجرم مرکز شمس کو تحت حقیقی یا کہ زہرہ و عطارد ہمیشہ اس سے قریب ہیں اور مریخ بعید۔

ثالثاً صاف تصریح ہے کہ زہرہ و عطارد کا مدار مدار زمین کے اندر ہونے کے سبب ان کو سفلیین

کہتے ہیں اور مریخ وغیرہ کا مدار مدارِ ارض سے باہر ہونے کے باعث اُن کو علویات۔ ظاہر ہے کہ یہ علو و سفلی اضافی ہیں یعنی زہرہ و عطارد کا مدار اندر ہونے کے سبب تحت حقیقی سے بہ نسبت مدارِ ارض نزدیک تر ہے اور مریخ وغیرہ کا دور تر کھل گیا کہ اُن کے نزدیک مرکزِ شمس ہی تحت حقیقی ہے یہ ہے حیاتِ جدیدہ اور اُس کی تحقیقاتِ ندیدہ تمام عقلائے عالم کے خلاف اس نمبر کا پورا مزہ فصلِ سوم میں کھلے گا ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(۲۵) خلا ممکن بلکہ واقع ہے بذریعہ آلہ کنسی ظرف یا مکان کو ہوا سے بالکل خالی کر لیتے ہیں۔

اقول یہ ان کا مزعوم جابجا ہے، آلہ ایئر پیپ کا ذکر نمبر ۱۸ میں گزرا، فلسفہ قدیمہ خلا کو محال مانتا ہے، ہمارے نزدیک وہ ممکن ہے مگر زراقات و ستراقات وغیرہ کی شہادت سے عادتِ محال اور ہوا بہت متخلخل جسم ہے کیا دلیل ہے کہ بذریعہ آلہ بالکل نکل جاتی ہے جو قلیل متخلخل ہو کر سارے مکان کو بھر دیتا ہے جو بوجہ قلتِ قابلِ احساس نہیں ہوتا۔ نیوٹن نے لکھا اگر زمین کو اتنا دباتے کہ مسام بالکل نہ رہتے تو اُن کی مساحت ایک انچ مکعب سے زیادہ نہ ہوتی جب عظیم گڑھ جس کی مساحت دو کھرب ارب سینتالیس کروڑ چھانوے لاکھ ساٹھ ہزار ۷۵۰ زراقت پچکاری، ستراقہ نیچور۔ اس کا تنگ منہ اور نیچے باریک سوراخ پانی بھر کر اوپر انگوٹھے سے دبا لو پانی نیچے نہ گرے گا کہ ہوا کے جانے کی کوئی جگہ نہ ہوگی پانی گرے تو خلا لازم آئے، انگوٹھا اٹھا لو نواب گرے گا کہ نیچے سے جتنا پانی نکلے گا اوپر سے اتنی ہوا داخل ہوگی، ڈاٹ پچکاری کے نچنے تک دبا کر پانی پر رکھ کر کھینچو پانی چڑھ آئے گا کہ ڈاٹ کے نکلنے سے جگہ خالی ہوگی اس خلا کو بھرے اور جب پانی بھر جائے اور ڈاٹ سے منہ بند ہو مجھکانے سے پانی نہ گرے گا جیسے نیچور سے نہ گرتا تھا کہ خلا نہ لازم آئے، مدت ہوئی میں ایک مشہور طبیب کے یہاں مدعو تھا گرمی کا موسم تھا حقہ بھر کر آیا نے خشک تھی دھواں نہ دیا میں نے اسے کہا تازہ کرو۔ اب دھواں دینے لگا۔ میں نے حکیم صاحب سے وجہ پوچھی، کچھ نہ بتائی، میں نے کہا جب نے خشک تھی مسام کھلے ہوئے تھے پینے کے جذب سے جتنی ہوائے کے اندر سے منہ میں آتی اُس کے قریب باہر کی ہوا مسام کے ذریعہ سے نے کے اندر آ جاتی جگہ بھر جاتی اور دھوئیں تک جذب کا اثر نہ پہنچا تازہ کرنے سے مسام بند ہو گئے اندر کی ہوا پینے سے کھینچی اور باہر کی آندہ سکی لاجرم خلا بھرنے کو دھواں نے میں آیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

ط ص ۲۱ ۱۲

ط ص ۲۶۶ میں اس سے بھی زائد بتائی دو کھرب ساٹھ ارب اکسٹھ کروڑ تیس لاکھ میل مگر ہم نے مقرراتِ جدیدہ پر حساب کیا تو اسی قدر آئی ہم نے اپنے رسالہ الہئی النہی میں ذکر کیا ہے کہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

تنبیہ لطیف : اقول اہل انصاف دیکھیں سزا رہیات جدیدہ نیوٹن نے کیسی صریح خارج از عقل بات کہی کڑۂ زمین اگر دب کر ایک انچ مکعب رہ جائے تو :

۱۱۰۵۹۲

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نوٹ : ہمارا یہ طریقہ مختصر ہے اور یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہم نے رسالہ مذکورہ میں بیان کیا کہ وہ
 لو قطر + ۸۹۹.۸۹۵ = ۱۶۸۹۵.۸۹۹ پھر $\frac{1}{2}$ مساحت دائرہ عظیمہ \times قطر = مساحت کمرہ
 اس لئے کہ اصول الہندسہ مقالہ ۴۴ میں ثابت ہوا ہے کہ رجب مسطح قطر و محیط = مساحت دائرہ ہے اور مقالہ
 ۱۰ میں ہے کہ مسطح قطر و محیط دائرہ عظیمہ = مساحت سطح کمرہ توسط کمرہ چار مثلث عظیمہ ہوتی اور اس کا مسدس \times قطر =
 مطلوب ۸۹۵.۸۹۹ + ۲ میں ۲ کا لو ۶۳۰۱۰۳۰۰ جمع اور ۳ کا لو ۱۲۱۳۷۷۶۳۰ تفریق کمرہ خواہ ۳ کا لو ۶۰۲۰۶۰۰۰
 جمع اور ۶ کا لو ۱۵۱۳۷۷۶۳۰ = تفریق کرو، بہر حال حاصل ۸۶۸۹۹۸۷۷۶ + ۲ ہے ۲ لو قطر پہلے تھا اور ایک
 اب بڑھا لہذا ۳ لو قطر ہوا ۱۲ منہ غفرلہ

۱۔ اس لئے کہ بحکم تعکس لوماحت کرہ = ۶۰۹۶۳۶۷۱۳ - آ ۶۷۱۸۹۹۸۶ = لوقطر یہاں مساحت ایک ہے نہ صفر۔ عدد مذکور =
۶۰۹۶۳۶۷۱۳ ÷ ۳ = ۲۰۳۲۱۲۲۳۷۱ = عددش ۴۰۰۹ - یعنی ایک انچ مع کسر مذکور کہ قریب ربع ہے۔
فائدہ: اقول یونہی گرہ جس مقدار میں ایک فرض کیا جائے گا اُس کا قطر تقریباً سوایا ہوگا اور قطر جس مقدار میں
ایک فرض کیا جائے کہ وہ اس سے $\frac{۱۳}{۲۵}$ یعنی $\frac{۱۳}{۲۵}$ ہوگا اور بالبدقیق ۶۰۹۶۳۶۷۱۳ کہ جب قطر ایک ہے
اس کا لوگارثم اور سہ چند لوگارثم سب صفر ہوا تو لوماحت کرہ صرف آ ۶۷۱۸۹۹۸۶ رہا جس کا عدد وہی مذکور
ہے اور اس ۱۳۲ سے مقدار قطر کی گرہ پر زیادت متوہم نہ ہو کہ قطر میں اُس مقدار کی پہلی قوت ہوگی اور گرے میں
تیسری۔ یہیں دیکھئے کہ قطر میں ۶ ذرے ہوئے یعنی ایک انچ میں ۸۴، اور گرے کی ایک انچ میں ۱۱۰۵۹۲ کہ
۸۴ کی مکعب ہے اس کی تصدیق یوں ہو سکتی ہے کہ سو انچ قطر میں ذرے ۵۹۶۵۵۳۶۴۵ لوگارثم ۸۳۰۸۳۹۰۷۷۷۷۷
۵۱۳۲۴۷۲۴۹ = ۳ × آ ۶۷۱۸۹۹۸۶ + ۵۲۰۴۳۷۲۳۵ = لوماحت انچ مکعب اس کا
عدد وہی ۱۱۰۵۹۲ عدد ذرات گرہ ۱۲ منہ غفلہ۔

میں کل جمع ۱۱۰۵۹۲ ذرے۔ اگر کئے اجزائے دیمقراطیسیہ بال کی نوک سے چھوٹے ہیں تو وہ قطر میں ۶۰ نہیں بہت ہیں۔
اقول ایسے کتنے بہت ہیں ایسے کتنے چھوٹے ہیں ذہنی تقسیم میں کلام نہیں جس پر کہیں روک نہیں، ایک
 خشکاش کے دانہ پر دائرہ عظیم لے کر اس کے ۳۶۰ درجے، ہر درجے کے ۶۰ دقیقے، ہر دقیقے کے ۶۰ ثانیے۔
 یوں ہی عاشرے اور عاشرے کے عاشرے تک جتنے چاہئے حساب کر لیجئے، کیا یہ جس میں متمايز ہو سکتے ہیں،
 یہ فلک شمس جسے تم مدار زمین کہتے ہو جس کا محیط دائرہ ۵۸ کروڑ میل سے زائد ہے۔ ہم فصل اول میں ثابت کریں گے
 کہ اس کا عاشرہ ایک بال کی نوک کے سوا لاکھ حصوں سے ایک حصہ ہے تقسیم حسی میں کلام ہے جس کا انتفا
 اجزاء دیمقراطیسیہ میں لیا گیا ہے اور شک نہیں کہ بال کی نوک کا پچاسواں حصہ بھی حشاً جُدا نہیں ہو سکتا تو
 جزو دیمقراطیسیہ زیادہ سے زیادہ ایک ذرے میں پچاس رکھ لیجئے، نہ سہی ہر بال کی نوک میں ۱۳۲ فرض
 کیجئے اب تو کوئی گلہ نہ رہا اور کا سے میں آتش بدستور، جب ہر ذرہ دوسرے سے ۱۳۲ میل کے فاصلے پر تھا
 اب ہر جزو دوسرے سے میل میل بھر کے فاصلے پر ہوا، اب کیا اس کا قطر بال کی ۶۰ نوک سے بڑھ جاتا ایک نوک کے
 حصے کتنے ہی ٹکڑے زمین محسوس ہو سکتی، اب کیا جسم احد بھی جاتی، اب کیا اس پر کھڑا ہونا یا مسکان ممکن ہو جاتا اب کیا ادھر کی
 آبادی ادھر نظر نہ آتی، اب کیا چاند سورج یا کوئی تارا غروب کر سکتا ہر دو جزو میں ایک میل کا فاصلہ کیا
 کم ہے، ملاحظہ ہو یہ ہیں ان کی تحقیقات جدیدہ اور یہ ہیں ان کے اتباع کی خوش اعتقادات کہ مبعوع کیسی
 ہی بے عقلی کا ہڈیاں لکھ جائے یہ امنا کہنے کو موجود۔

اخیر میں پہلی گزارش تو یہ ہے کہ صحت کی تمام تر کوشش کے باوجود
 (۲۶) آسمان کچھ نہیں فضائے خالی نامحدود و غیر متناہی ہے ایک پتھر کہ پھینکا جائے اگر جذب
 زمین و مزاحمت ہوا وغیرہ نہ روکیں تو ہمیشہ یکساں رفتار سے چلا جائے کبھی نہ ٹھہرے زمین کو کشش آفتاب
 حائل نہ ہوتی تو ہمیشہ مساوی حرکت سے سیدھی ایک طرف چلی جاتی۔ یہ اُن کی خام خیالیاں ہیں۔ آسمان پر
 ایمان ہر آسمانی کتاب ماننے والے پر لازم اور بُعد موجود قطعاً محدود لا متناہی ابعاد و دلائل قاطعہ سے مردود۔
 (۲۷) اگلے تو غلطی میں پڑ کر وجود فلک کے قائل ہوئے اور ہم کھیلے (یعنی) ہیأت جدیدہ والے
 اگرچہ آسمان نہیں مانتے پھر بھی حسابی غلطیوں اور ہندسی خطاؤں کے رفع کے لئے ان تمام حرکات و دوائر
 کو انگلوں کی طرح ایک کُرہ کے مقعر میں مانتے ہیں جو منہائے نظر را صد پر ہے اور اس کا مرکز مرکز زمین۔

اقول اولاً یہ اقرار غنیمت ہے کہ بے آسمانی کرہ مانے حساب میں غلطی اور ہندسی اعمال میں خطا پڑتی ہے مگر یہ منطقی نرالی ہے کہ وہی غلط ہے جس کے ماننے سے غلطیاں رفع ہوتی ہیں۔

ثانیاً تمام عقلا تو ان دوائر کو آسمانی کرہ کی محذب پر مانتے ہیں مگر یہ انھیں کیونکر راست آتا کہ فضائے نامحدود کا محذب کہاں، لہذا مقعر لیا اب اس کو بھی تجدید درکار، وہ انتہائے نظر را صد سے لی، تحدید تو اب بھی نہ ہوئی، را صدوں کی نظریں مختلف ہیں، اور سب سے تیز نظر کا لیا جائے تو آگے آلات ہیں اور ان کی قوتیں مختلف، سب سے قوی قوت کا لیا جائے تو اُس کی بھی حد نہیں روز نئے آلے ایجاد ہوتے ہیں۔ نگاہ مجرد ہو یا مع آلہ اس کی اپنی انتہا اس سقفِ نیلی پر ہے جسے ہیأتِ قدیمہ نہایت عالم نسیم کرہ بخار کہتی ہے اور جدیدہ ایک محض موہوم حدِ نظر اور حقیقت میں وہ اس آسمانِ دنیا یعنی فلکِ قمر کا مقعر ہے اس کے بعد روشن اجرام نہ ہوتے تو کچھ نظر نہ آتا اور روشن اجرام زاویہ بالبصار بننے کے لائق بُعد پر کتنے ہی دور لئے جائیں نگاہ اُن تک پہنچے گی واقع میں کوئی حد نہیں، یاں یہ کہتے کہ کل جب تک یہ آلات نہ نکلے تھے جہاں تک نگاہ پہنچتی تھی اُس بُعد پر یہ مقعرو دوائر بنتے تھے آلات بن کر ان سے زائد پر ہوئے اور جو آلہ قوی تر ایجاد ہوتا گیا یہ کرہ عالم اونچا ہوتا گیا اور آئندہ یوں ہی ہوتا رہے گا حد بندی کچھ نہیں کیونکہ حساب و ہندسہ کی غلطیاں رفع کرنے کو ایک غلط بات ماننا درکار ہے جیسی بھی ہو۔

ثالثاً سماوی کرہ واقعی خواہ فرضی بالطبع ایسا ہونا لازم کہ تحت حقیقی سے اُس تک بُعد ہر جانب سے برابر ہوا، اس کے کوئی معنی نہیں کہ یہ مقعر ایک طرف زیادہ اونچا ہے دوسری طرف کم، تو اسے مرکزِ شمس پر لینا تھا کہ وہی تمہارے نزدیک تحت حقیقی ہے ۲۴ مگر مجبوری سب کچھ کراتی ہے وہ حسابی و ہندسی غلطیاں یونہی رفع ہوتی ہیں کہ باتباعِ قدما مرکزِ عالم مرکزِ زمین پر لیا جائے۔

سابعاً مرکزِ زمین ہو یا مرکزِ شمس یا کوئی ایک مرکز معین ہیأتِ جدیدہ سب دوائر کو جن سے ہیأتِ کا نظام بنتا ہے ایک مرکز پر مان سکتی ہی نہیں جس کا بیان عنقریب آتا ہے اور بے ایک مرکز پر مانے ہیأتِ کا نظام سب درہم و برہم، غرض بیچارے میں مشکل میں، دوائر اور ان کے مسائل سب قدما سے سیکھے اور انھیں کی طرح اُن سے بحث چاہتے ہیں مگر جدید مذہب والا بننے کو اصولِ معکوس لئے اب نہ وہ بنتے ہیں نہ یہ چھوٹے ہیں، سانپ کے منہ کی چھچھوند رہیں۔ آسمان گما کر سورج تھا کر جاذبیت کے مثل ہاتھوں ستیاریے گھا کر چار طرف ہاتھ پاؤں مارتے ہیں اور بنتی کچھ نہیں۔ بعونہ تعالیٰ یہ سب بیان عیاں ہو جائے گا وباللہ التوفیق۔

(۲۸) زمین کے خطِ استوا کو جب مقعر سماوی تک لے جائیں تو ایک دائرہ عظیمہ پیدا ہوگا کہ

کُرۃ فلک کے دو حصے مساوی کر دے۔ یہ خط اعتدال یا آسمانی خط استوا یعنی مُعدل النہار ہے دائرۃ عظیمہ وہ دائرہ ہے کہ کُرۃ کے دو برابر حصے کر دے۔

اقول اتنی قدمائے سیکہ کر ٹھیک کہی مگر ہیأت جدیدہ ہرگز اسے ٹھیک نہ رکھے گی جس کا بیان بعونہ تعالیٰ عنقریب آتا ہے۔ حدائق نے اس میں ایک مہمل اضافہ کیا کہ منطقہ حرکت یومیہ زمین کو قاطع عالم فرض کرنے سے عالم علوی میں مُعدل النہار اور زمین پر خط استوا پیدا ہوتا ہے۔

اقول خط استوا ہی تو وہ منطقہ ہے اُسے قاطع عالم ماننے سے خود اس کا پیدا ہونا عجیب ہے۔

(۲۹) تمام مباحث ہیأت کی اہمات دو دائرہ دو دائرے ہیں مُعدل النہار کہ گزرا، دوسرا دائرۃ البروج اس کی تعیین ہیأت جدیدہ کے اضطراب دیکھے، سیکھا اسے بھی قدمائے، اور بے اس کے ہیأت کے کام احکام چل نہیں سکتے۔ ناچار ابحاث و احکام میں بھی قدمائے کی تقلید کی مگر بخبر کہ ہیأت جدیدہ کے غلط اصول ان کا تھل بڑا نہ رکھیں گے نہ تمہیں دائرۃ البروج کی صحیح تعریف کرنے دیں گے۔ اصول علم الہیات میں کہا زمین اپنے دورۃ سالانہ گردش سے جو دائرہ عظیمہ بناتی ہے وہ دائرۃ البروج ہے اس کی سطح مُعدل پر ۲۳ درجے، ۲۴ دقیقے کچھ ثانیے مائل ہے یہ بارہ برج مساوی تقسیم ہے جن میں چھ خط استوا سے شمال کو ہیں چھ جنوب کو، ہر برج ۳۰ درجے۔ حدائق میں کہا یہ دائرہ مدار زمین کو قاطع عالم فرض کرنے سے فضائے علوی میں حادث ہوتا ہے۔

افول اوکلا یہ سب غلط ہے بلکہ مدار شمس (جسے یہ مدار زمین کہتے ہیں) مرکز عالم سے جدا مرکز پر واقع ہے تو اُس کے قلم کا ایک نقطہ مرکز عالم سے غایت بُعد پر ہے جسے اوج کہتے ہیں دوسرا غایت قُرب پر جسے حقیض، جن کی تصویر ۲۲ میں آتی ہے مرکز عالم پر اوج کی دوری سے دائرہ کھینچیں کہ منطقہ و مثل ہے اس دائرے کو قاطع عالم لیں محدب فلک الافلاک پر اس کے موازی جو دائرہ بناوۃ دائرۃ البروج ہے جس کا مرکز مرکز عالم ہے ہمارے بیان کا حق اور اُن کے مزعوم کا باطل ہونا ابھی خود اُن کے اقراروں سے کھلا جاتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ثانیاً اس سے قطع نظر ہو تو طریق علمی سے مشابہ وہی ہے جو حدائق میں کہا کہ نفس مدار کو دائرۃ البروج ماننا جس سے اوپر ڈیڑھ سو کے قریب مدار موجود ہیں اور سب کی مبانیست اس سے لی جاتی ہے جو اسے مقعر سماوی سے اتنا عجیب لینے پر نہیں بن سکتی۔

ثالثاً مدار زمین تو بیضی مانتے ہو دائرۃ البروج دائرہ کیسے ہوا اور مجاز کا دامن تھا مناکام نہ دے گا کہ میل و عرض ہما کے موازات علم مثلث کروی پر مبنی اور وہ دائرہ نامہ ہی میں جاری۔

(۳۰) مُعدل النہار دو دائرۃ البروج کا تقاطع تناصف پر ہے یعنی نقطتین اعتدال سے دونوں کی تنصیف کروی ہے، ہیأت جدیدہ میں بھی جتنے کُرے بنتے ہیں سماوی خواہ ارضی جن کو گلوب کہتے ہیں سب

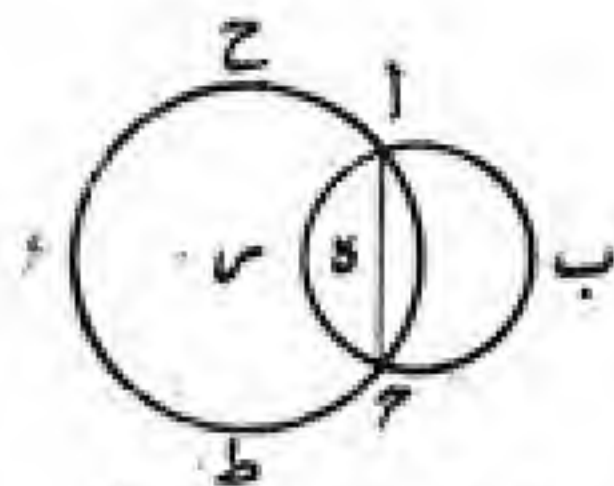
میں دیکھ لو دونوں دائرے متناصف ملیں گے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس سے ہر جہتہ آگاہ ہے جس نے قدیم خواہ جدیدہ کسی ہیئت کے دروازے میں پہلا قدم رکھا ہو۔ نیز ابھی نمبر ۲۹ میں اصول علم الہیات سے گزرا کہ ایک نقطہ اعتدال سے دوسرے تک دائرۃ البروج کے ۱۸۰ درجے ہیں یہ اس کی تنصیف ہوئی اور اور اُسی سے نمبر ۲۲ میں گزرا کہ خط استوا کے نصفین کی تحدید انھیں دو نقطہ اعتدال سے ہے، نیز اسی کے نمبر ۵۹ میں ہے کہ یہ دونوں عظیمیے ایک دوسرے کو دو نقطہ متقابل پر قطع کرتے ہیں ظاہر ہے کہ دائرے پر متقابل نقطے وہی ہوتے ہیں جن میں نصف دور کا فصل ہوا اور سب سے صاف تر ۱۵۱ میں کہا کہ دونوں نقطہ اعتدال میں مطالع یعنی مُعدّل کی قوس ۱۸۰ درجے ہے۔ پھر کہا یعنی دائرۃ البروج خط استوا کو دو نقطہ متقابل پر قطع کرتا ہے جن میں فصل ۱۸۰ درجے ہے۔ پھر کہا یہ برہان ہے اس پر کہ دائرۃ البروج دائرۃ عظیمہ ہی ہے کہ سوا عظیمہ کے کوئی دائرہ خط استوا یعنی مُعدّل کو اس طرح قطع نہیں کر سکتا غرض یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر ہیئت جدیدہ و جملہ عقلائے عالم سب کا اتفاق ہے۔

اقول اب اسے تین نتیجے بدیہی طور پر لازم،

(۱) یہ دونوں دائرے مساوی ہیں۔

(ب) دونوں مرکز واحد پر ہیں۔

(ج) دونوں ایک کُرے کے دائرۃ عظیمہ ہیں۔



ظاہر ہے کہ چھوٹے بڑے دائروں کا تناصف ممکن نہیں ورنہ جزو کل مساوی ہو جائیں دائرہ ا ح ۶ نے چھوٹے دائرہ ا ب ح کی نقطتین ا ح پر تنصیف کی ا ح وصل کیا ضرور ہے کہ ا ب ح کے مرکز سے کا پر گزرا اور اس کا

قطر ہوا، اب انھیں نقطوں پر دائرہ ا ح ۶ کی بھی تنصیف مانو تو اگر یہی ا ح اُس کا بھی قطر ہو تو دونوں دائرے مساوی ہو گئے اور اگر اُس کا قطر ح ط ہوا تو قوس ا ح ۶ بھی اُس کی نصف ہوئی اور ح ط بھی بہر حال جزو کل برابر ہو گئے۔ یونہی دو مساوی دائروں کا مرکز مختلف ہو تو ان کا تناصف محال۔

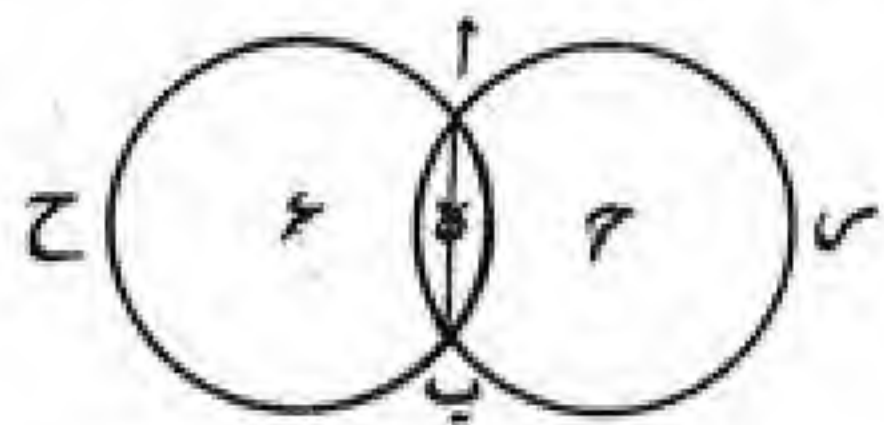
دائرہ ا س ب کا مرکز ح ہے اور ا ح ب کا ع، اور نقطتین

ا ب پر تناصف، ا ب وصل کیا ضرور ہے ہر ایک کا قطر ہوا کہ

اس کے نصفین میں فاصل ہے تو قطعاً دونوں کے مرکز پر گزرا

کہ ۵ ہے تو ہر دائرے کے دو مرکز ہو گئے اور یہ محال ہے ورنہ

جزو کل مساوی ہوں اور جب یہ دونوں عظیمیے مساوی دائرے مرکز واحد پر ہیں تو یقیناً کُرۃ واحدہ کے عظام سے



ہیں، بالکل یہ تینوں نتیجے متفق علیہ ہیں اور خود جملہ کرات ارضی و سماوی کہ اب تک ہیأت جدیدہ میں بنتے ہیں ان کی صحت پر شاہد عادل۔

فوائد : ۱ سطح مستوی میں کبھی دو دائرے متناصف نہیں کر سکتے کہ اس کے لئے اتحاد مرکز لازم اور وہ اس کے متقاطع دائروں میں محال (اقلیدس مقالہ ۳ شکل ۵) ، ب دائرة البروج کی تعریف کے حدائق میں کی باطل ہے کہ مُعَدِّل سے مرکز بدل گیا، ج اصول الہیات کی تعریف اس سے باطل تر ہے کہ مرکز بھی مختلف اور دائرے بھی چھوٹے بڑے۔ اور حق وہ ہے جو ہم نے کہلہ ۶ جب ان کے مرکز مختلف تو دونوں عظیم کیے ہو سکتے ہیں کہ عظیمہ کا مرکز نفس مرکز کرہ ہونا لازم (دیکھو مثلث کروی باب اول نمبر ۳) کا حدائق نے سنی سنائی یا اسی ہوشیاری سے سب دائروں کو ایک مقعر سماوی پر لیا جس کا مرکز زمین ہے مگر بھلا کہ تمہارے نزدیک تو وہ مدار زمین ہے یا مقعر فلک پر اس کا موازی، بہر حال اس کا مرکز مرکز مدار زمین مرکز زمین ہونا کیسی صریح جنون کی بات ہے۔ دائرة البروج کو اپنے مرکز پر رکھ کر مقعر سماوی پر لیا ہے تو نہ وہ عظیمہ ہو سکتا ہے نہ مُعَدِّل النہار اُس کا متناصف ممکن اور اگر اُسے مرکز زمین کی طرف منتقل کر لیا تو دائرہ ہی وہ نہ رہا نہ اس کی جگہ وہ رہی نہ اب اس جدید دائرے اور مُعَدِّل کا غایت بعد کہ میل کلی کہلاتا ہے دائرة البروج کا میل ہو سکتا ہے، غرض تمام نظام ہیأت تو بالا ہے، تقلیدی باتیں کہتے چلے گئے اور خبر نہیں کہ ان کے اصول کی شامت لگ گئی۔

(۳۱) مُعَدِّل النہار دو دائرة البروج دونوں دائرة شخصہ ہیں یعنی ہر ایک شخص واحد معین ہے کہ اختلاف لمحاظ سے نہ اس کا محل بدلے نہ حال بخلاف دوائر نوعیہ کہ مختلف لمحاظوں سے مختلف پڑتے ہیں جیسے دائرة نصف النہار کہ ہر طول میں جدا ہے اور دائرة افق کہ ہر عرض و ہر طول میں نیا ہے۔

۱۔ اقلیدس نے ایک شکل یہ رکھی چھٹی یہ کہ دو متماس دائروں کا ایک مرکز نہیں ہو سکتا اور ایک شق باقی رہی کہ دو قبائین غیر متوازی دائروں کا مرکز ایک ہو ممکن نہیں، مناسب یہ تھا کہ ایک شکل ان تینوں کو سماوی رکھی جاتی کہ دو غیر متوازی دائروں کا مرکز ایک ہونا ممکن خواہ متقاطع ہوں یا متماس کہ جب مرکز ایک ہے تو اس سے ہر دائرے تک ہر طرف بُعد مساوی ہے اور مساویوں سے مساوی ساقط کر کے مساوی رہیں گے تو دونوں دائروں کا ہر طرف فصل مساوی ہوا تو متوازی ہو گئے اور فرض کئے تھے نا متوازی ۱۲ منہ غفرلہ۔

۴۵ یعنی ۳۳۳، ۶۷۸، ۱۹۶۲ با استقاط خفیف ب۱ منز غفرله

تقلیداً معدل النہار و دائرة البروج کا نام سن لیا اور اُدھر اُن احکام کی تقلید کی جو اصولِ قدما پر مبنی تھے اُدھر اپنے اصول کا گندہ بروزہ ملایا وہ ایک مہمل معجون باطل ہو کر رہ گیا۔ یہ ہے ہیاتِ جدیدہ اور اسکی تحقیقاتِ نئی۔ (۳۳) زمین وغیرہ ہر سیارے کا اپنے محور پر گھومنا اس سبب سے ہے کہ طبعیات میں ثابت ہوا ہے کہ ہر چیز بالطبع آفتاب سے نور و حرارت لینا چاہتا ہے اگر سیارے حرکتِ وضعیہ نہ کریں جمیع اجزا کو نور و حرارت نہ پہنچے۔

اقول یہ وجہ موجب نہیں اوگلا اجزا میں جاذبہ و ماسکہ و نافذہ کے علاوہ ایک قوتِ شائعہ مانتی پڑے گی اور اس کا کوئی ثبوت نہیں۔

ثانیاً زمین سے ذرے اور ریگ کے دانے خفیف چھونک سے جدا ہو جاتے ہیں ان کا یہ شوق طبعی کیا اتنی بھی قوت نہ رکھے گا کہ زمین سے بے جدا کئے ان کو گھمائے پھر ایک ایک ذرہ اور ریتے کا دانہ آفتاب میں اپنے نفس پر حرکتِ مستدیرہ کیوں نہیں کرتا اُس کا جو حصہ مقابل آفتاب ہے سو برس گزر جائیں جب تک ہٹایا نہ جائے وہی مقابل رہتا ہے دوسرا حصہ کہ آفتاب سے حجاب میں ہے کیوں نہیں طلب حرارت و نور کے لئے آگے آتا۔

ثالثاً زمین میں مسام اتنے ہیں کہ پوری دبائیں تو ایک انچ کی رہ جائے (۲۵) تو ظاہر ہے کہ اس کا کوئی جزو دوسرے سے متصل نہیں سب ایک دوسرے سے بہت فصل پر ہیں تو ہر جزو اپنے نفس پر کیوں نہ گھوما کہ اس کے سب اطراف کو روشنی و گرمی پہنچی صرف کُرے کے محور پر گھومنے سے ہر جزو پورے انتفاع سے محروم رہا۔

مرابعاً کُرہ کی حرکتِ وضعیہ سے سطح بالا ہی کے سب اجزاء فی الجملہ مستفید ہوں گے اندر کے جملہ اجزاء اب بھی محروم مطلق رہے تو جمیع اجزاء کا استفادہ کب ہوا اندر کے اجزاء طلب نور و حرارت کے لئے اوپر کیوں نہیں آتے، اگر کھٹے اوپر کے اجزاء جگہ روکے ہوئے ہیں۔

اقول اولاً غلط۔ انچ بھر کی زمین جب پونے تین کھرب میل میں پھیلی ہوئی ہے اس میں کس قدر وسیع مسام ہوں گے (نمبر ۲۵) اُن سوراخوں سے باہر کیوں نہیں آتے۔

ثانیاً اوپر کے اجزاء میں جو آفتاب سے حجاب ہیں اُن کی جگہ اگلے اجزاء کے ہوئے ہیں جو مقابل شمس ہیں، پھر حرکتِ وضعیہ کیونکر ہوتی ہے۔

ثالثاً آفتاب بھی تو اپنے محور پر گھومتا ہے وہ کس نور و حرارت کی طلب کو ہے۔ بالجملہ یہ وجہ یہودہ ہے بلکہ اصول ہیئت جدیدہ پر اس کی وجہ ہم بیان کریں :

اقول اس کا سبب بھی جاذبہ و نافذہ ہے جذب قُرب و بُعد سے مختلف ہوتا ہے و لہذا خط عمود پر سب سے زیادہ ہے کلیت سیارہ مثلاً ارض کے لئے جاذب سے متفرک کا جواب مدار پر جانے سے ہو گیا مگر اب بھی اس کے اجزاء پر جذب مختلف ہے خاص وہ اجزاء کہ مقابل شمس ہیں اُن پر جذب اقویٰ ہے اور اُن میں بھی جو بالخصوص زیر عمود ہے پھر جتنا قریب ہے (غلاً) یہ اجزاء اس سے بچنے کے لئے مقابلہ سے ہٹتے اور بالضرورت اپنے اگلے اجزاء کو اپنے لئے جگہ خالی کرنے کو دفع کرتے ہیں وہ اپنے اگلوں کو وہ اپنے اگلوں کو یوں محور پر دورہ پیدا ہوتا ہے اب جو اجزاء پہلے اجزاء سے مقابلہ کے پیچھے تھے مقابل آئے اب یہ مقابلہ سے بچنے کو اپنے اگلوں کو ہٹاتے ہیں اور وہی سلسلہ چلتا ہے یوں دورہ پر دورہ سمر رہتا ہے۔ اگر کئے زمین بوجہ کثرت بعد وقت حجم آفتاب کے آگے گویا ایک نقطہ ہے و لہذا آفتاب کا اختلاف منظرہ ثانیہ بھی نہیں تو اس کے اجزاء پر مقابلہ و حجاب کا اختلاف نہ ہوگا بلکہ گویا سب مقابل ہیں۔

اقول اولاً نظر ظاہر میں تو یہی کافی کہ ایسا ہے تو تقریباً نصف کرۂ زمین میں ہمیشہ رات کیوں رہتی ہے سب ہی روشن رہا کرے کہ سب مقابل شمس ہے۔

ثانیاً آخر کچھ نہیں تو اختلاف منظر کیوں، جب نصف قطر کی یہ مقدار ہے کل سطح کی اکثر و اکبر ہے۔ اسی قدر اختلاف جذب کو بس ہے۔

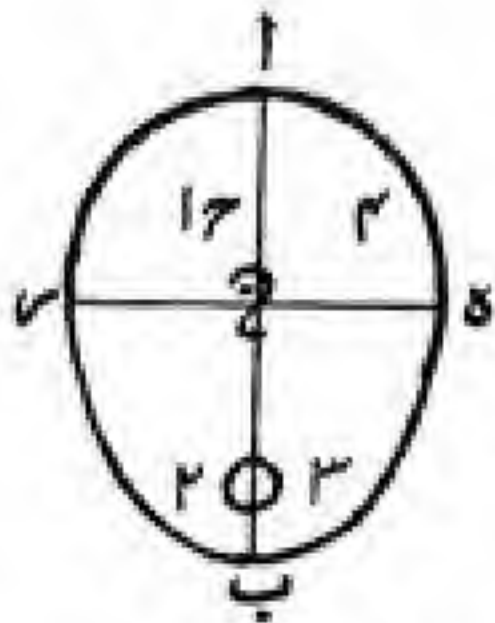
ثالثاً بالفرض سب ہی مقابل سہی عمود و منحرف کا فرق کہہ جائے گا۔ یوں بھی اختلاف حاصل، بالجملہ یہ تقریر اُن مقدمات پر مبنی ہے جو ضرور ہیئت جدیدہ کے اصول مقررہ ہیں تو یہی اسے واجب التسليم ہے اگرچہ حقیقتاً اعتراض سے خالی نہ یہ نہ وہ، بلکہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ فصل سوم میں روشن کریں گے کہ دونوں وجہیں باطل محض ہیں اور کیوں نہ ہو کہ اصول باطلہ ہیئت جدیدہ پر مبنی ہیں پھر بھی یہ اس سے اسلم اور اصول جدیدہ پر تو نہایت محکم ہے۔

تنبیہ : اقول وجہ یہ ہو خواہ وہ بہر طور زمین کی حرکت مستدیرہ حقیقتہً حرکت وضعیہ یعنی

۱۔ یہ وجہ شمس کو بھی شامل ہے کہ وہ بھی اور سیاروں کے جذب سے بچنے کو اپنے محور پر گھومتا ہے۔ جمع صلا ۱۲ منہ غفرلہ
۲۔ اس سے ایک تہ قیتی دقیق کی طرف اشارہ ہے جسے ہم نے اپنے رسالہ صبح میں روشن کیا ۱۲ منہ غفرلہ

رسالہ صبح سے مراد ہے درء القبح عن درك وقت الصبح (زبان اردو فن تہذیب) از علامہ عبد النعیم عریزی

مجموع کُرہ کی حرکت واحدہ محوریہ نہیں بلکہ کثیر متوالی حرکات ایتیہ اجزاء کا مجموعہ جبہ اول پر پچھلے اجزاء اگلے اجزاء کو خود مقابل آنے کے لئے ہٹاتے ہیں پھر اُن سے پچھلے اُن کو ان سے پچھلے ان کو اسی طرح آخر تک اور وجہ دوم پر اگلے اجزاء مقابلہ سے ہٹنے کے لئے اپنے اگلوں کو ہٹاتے ہیں، وہ اپنے اگلوں یہ اپنے اگلوں کو، یونہی آخر تک، بہر حال یہ حرکت خاص اجزاء سے پیدا ہو کر سب میں یکے بعد دیگرے بتدریج پھیلتی ہے نہ کہ مجموع کُرہ حرکت واحدہ سے متحرک ہو۔ وجہ اول پر تمام اجزاء کے لئے نوبت بہ نوبت طبعی بھی ہے اور قسری بھی، جو اجزاء حجاب میں ہیں ان کے لئے طبعی اور جو مقابل ہیں اُن کے لئے قسری کے پچھلے اجزاء ان کے حاصل شدہ مقتضائے طبع سے ہٹاتے ہیں جب یہ بالقسم مقابلہ سے ہٹ جائیں گے بالطبع حرکت چاہیں گے اور تازہ مقابلہ والوں کو قسر کریں گے اور وجہ دوم پر سب کے لئے قسری کہ جاذبہ سے پیدا ہوئی اگرچہ نافرہ طبعی ہو، فافہم۔



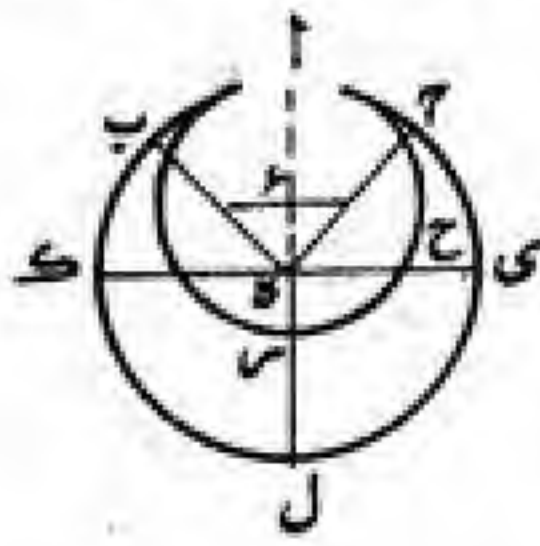
(۳۴) اس ب ۵ بیضی مدار زمین ہے اس ب ۵، ب ۵، ب ۵، ب ۵ چاروں نطااق ہیں اب قطر اطلول ہے اس کے دونوں کناروں پر مرکز ح سے پورا بعد ہے ۵ سا قطر اقصر۔ اس کے دونوں نقطوں پر ح سے بعد اقرب ح، ۶ دونوں فوکز یعنی مخترق ہیں جن کے اسفل پر شمس مستقر ہے آنقطہ اوچ شمس سے غایت بعد پر ہے اور ب حسیض غایت قرب پر

زمین آ پر مرکز و شمس دونوں سے نہایت دوری پر ہوتی ہے یہاں سے چلتے ہی اس نطااق اول میں دونوں سے قریب ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ ح پر مرکز سے غایت قرب میں ہوتی ہے اس ب نطااق دوم میں مرکز سے دور ہونا شروع کرتی ہے لیکن شمس سے اب بھی قرب ہی بڑھاتی ہے یہاں تک کہ ب حسیض مرکز سے دوبارہ غایت بعد پر ہو جاتی ہے اور شمس سے نہایت قرب پر آتی ہے اس نصف حسیضی اس ب میں شمس سے قرب ہی بڑھتا اور چال بھی برابر متزاید رہتی ہے تیزی کی انتہا نقطہ ب پر ہوتی ہے پھر انھیں قدموں پر سست ہوتی جاتی ہے ب ۵ نطااق سوم میں زمین مرکز سے قریب اور شمس سے دور ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ ۵ پر دوبارہ مرکز سے کمال قرب پر آ جاتی ہے ۵ نطااق چہارم میں مرکز و شمس دونوں سے دور ہوتی جاتی ہے یہاں تک کہ آ پر دونوں سے کمال بعد پاتی ہے اس

۱
لے قُرب و بُعد مرکز کے سبب یہاں نطااق لئے ہمارے نزدیک خط ۵ سا منصف مابین المکزین پر لیتے ہیں کہ یہاں بُعد اوسط ہے یا مرکز عالم پر کہ یہاں سیر اوسط ہے ۱۲ منہ غفرلہ

نصف اوجی ب ۱۵ میں شمس سے بعد ہی بڑھتا اور چال برابر متناقص رہتی ہے سُستی کی انتہا نقطہ آ پر ہوتی ہے پھر وہی دورہ شروع ہوتا ہے۔ یہ سب مسائل عام کتب میں ہیں اور خود مشہور اور قُرب و بُعد شمس و مرکز کی حالت ملاحظہ شکل ہی سے مشہود۔ اور ہمارے نزدیک بھی قطروں کے خلاف اور مرکز سے قُرب و بُعد کے سوا اصل کُروی میں ناممکن یہ سب باتیں یوں ہی ہیں جبکہ مدار شمس لو اور نقطہ ۶ پر مرکز زمین اور اگر مدار بیضی مان لیں تو یہ سارا بیان متغیث علیہ ہے صرف شمس کی جبکہ زمین اور زمین کی جبکہ شمس کہا جائے۔

(۳۵) چال میں تیزی و سُستی کا اختلاف دوسرے مرکز کے لحاظ سے ہے واقع میں اس کی چال نہ کبھی تیز ہوتی ہے نہ سُست ہمیشہ یکساں رہتی ہے اور مساوی وقتوں میں مساوی قوسین قطع کرتی ہے۔ قواعد کپلر سے دوسرا قاعدہ یہی ہے اقول یہ بھی مجمع علیہ ہے لہذا طویل الذیل برہان ہندسی کی حاجت نہیں۔



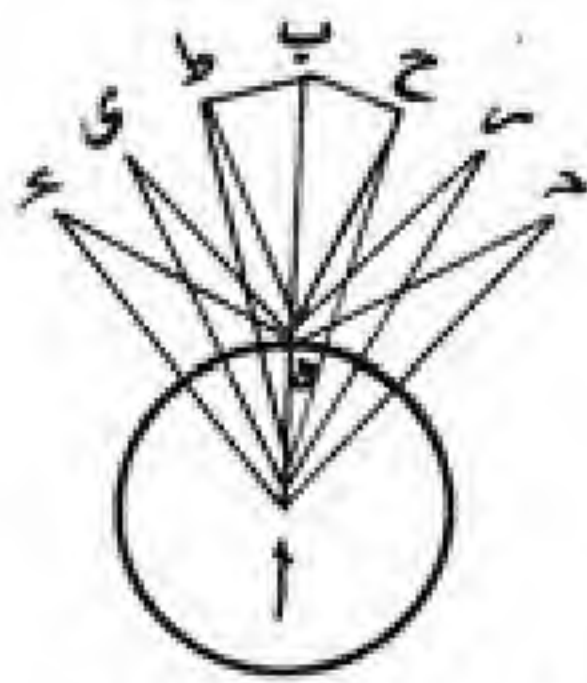
عبدی کے لئے ہمارے طور پر اس کا تصور اس تصویر سے ظاہر آح س ط مدار شمس مرکز خارج ۶ پر ہے اور آک لی دائرۃ البروج مرکز عالم ۶ پر ا ط، ط س، س ح، ح ا خارج مرکز یعنی مدار شمس کے چار مربع مساوی ہیں جن کو وہ برابر مدت میں قطع کرتا ہے لیکن اُن کے مقابل دائرۃ البروج کی مختلف قوسیں ہیں جب شمس آ سے ط پر آیا مرکز عالم ۶ سے اس پر خط ۶ ب گزرتا تو

اس مدت میں اس پر قوس آب قطع کی جو ربع سے بہت یعنی بقدر ب ک چھوٹی ہے جب ط سے س تک آیا اس ربع کے مقابل دائرۃ البروج کی قوس ب ل ہوئی جو ربع سے بہت بڑی ہے یونہی دو ربع باقی میں تو با آ تک شمس واقع میں ہمیشہ ایک ہی چال پر ہے دائرۃ البروج کے اعتبار سے اُس کی چال تیز و سُست ہوتی ہے ط س ح کی ششما ہی میں ب ل ح قطع کرتا ہے کہ نصف سے بہت زائد ہے اور ح ا ط کی ششما ہی میں ح آب چلتا ہے کہ نصف سے بہت کم ہے لہذا تیز و سُست نظر آتا ہے حالانکہ واقع میں اُس کی چال ہمیشہ یکساں ہے یہی حال ہیئت جدیدہ کے نزدیک زمین کا ہے۔ الحمد للہ مقدمہ ختم ہوا، و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ ابدال۔

فصل اول

نافریت کا رد اور اس کے بطلان حرکت میں پر بارہ دلیلیں

رد اول: اقول: ابتداءً اتنا ہی پس کہ نافریت بے دلیل ہے اور دعویٰ بے دلیل باطل و علیل اور پتھر کی مثال کا حال ع میں گزرا وہی اس کے حال کی کافی مثال ہے۔



رد دوم: اقول: مرکز دائرہ سے محیط کے نقطہ پر خط قاطع اب کھینچو اور ہ ب کے دونوں طرف اس کے مساوی چھ خط جن میں ح ہ، ع ہ مماس ہوں اور س ہ، ح ہ ط، ی ہ ان دونوں قائلوں کی برابر تقسیم کرنے والے اور سب کو ا سے ملا دو۔ ظاہر ہے کہ ان میں ہر خط اپنے نظیر کے مساوی ہوگا اور ا ح سے ا س، ا س سے ا ح،

ا ح سے ا ب بڑا ہوگا۔ یوں ہی ای سے ا ط، ا ط سے اب اس لئے کہ مثلثات ا ح ہ، ا ح س، ا ح میں مشترک۔ اور ہ ح، ہ س، ہ ح برابر ہیں۔ اور ہ پر کا زاویہ بڑھتا گیا ہے کہ ہر پہلا دوسرے کا جز ہے لاجرم ا ح، ا س، ا ح قاعدے بڑھتے جائیں گے (اقلیدس مقالہ اشکل ۲۴) رہا اب، ح ب ملا دیا تو مثلث مساوی الساقین ح ہ ب کے دونوں زاویہ ح ب مساوی ہوئے۔ اور ظاہر ہے کہ مثلث ا ح ب میں زاویہ ح جس کا وتر اب ہے زاویہ ہ ح ب سے بڑا ہے تو ا ح کہ چھوٹے زاویہ کا وتر ہے اب سے چھوٹا ہے (شکل ۱۹) فرض ان میں سب سے زیادہ مرکز سے دوری ب کو ہے باقی جتنی مماس کی طرف آؤ مرکز سے قرب ہے کہ اب زمین نقطہ ہ پر تھی اور نافریت کے سبب اس نے مرکز سے دور ہونا چاہا واجب ہے کہ خط ہ ب پر ہٹے کہ اسی طرف مرکز سے بُعد محض ہے اور سب بُعد اضافی ہیں کہ ایک وجہ سے بُعد میں تو دوسری وجہ سے قرب ہیں بُعد محض چھوڑ کر ان میں سے کسی کو کیوں لیا یہ ترجیح مرجوح ہوئی پھر اس میں جس خط پر جائے دوسری طرف اس کا مساوی موجود ہے ادھر کیوں نہ گئی ترجیح بلا مرجح ہے اور دونوں باطل ہیں زمین کوئی

جاندار ذی عقل نہیں جسے ہرگز نہ ارادے کا اختیار ہے اور جب وہ بے پروائی کے دورہ محال ہوگا۔ اگر نافریت غالب آئے گی بے قریب ہو جائے گی اور جاذبیت تو اسے اور برابر نہیں تو وہ بے قریب کسی طرف نہ ہو جائیگی بہر حال دورہ نہ کرے گی۔

رد سوم : اقول نہیں نہیں بلکہ واجب ہے کہ وہ ہی پر رہے کہ تمہارے نزدیک نافریت و جاذبیت برابر ہیں (یعنی) اور دائرہ پر حرکت میں اختلاف سرعت سے جذب و نفرت باہم کم و بیش ہوں تو ابتدائے آفرینش میں جبکہ زمین پہلے نقطہ پر ہے کہاں دائرہ اور کہاں حرکت اور کہاں اختلاف سرعت۔ لاجرم اس وقت دونوں کانٹے کی تول برابر ہیں تو واجب کی زمین جہاں اول پیدائش میں بنی تھی اب تک وہی ٹھہری ہوئی ہے اور وہیں ٹھہری رہے گی تو تمہاری نافریت و جاذبیت ہی نے زمین کا سکون مبرہن کر دیا۔ اللہ الحمد۔

رد چہارم : اقول معلوم ہو لیا نافریت نہیں ہے نہ اس کا مقتضی ہرگز خط مماس پر لے جانا اور بے اس کے زمین کی حرکت دوریہ گردش منظم نہیں ہو سکتی تو ضرور کوئی واقعہ ناقلہ درکار ہے کہ اسے ہر وقت خط مماس پر واقع کرے اور شمس اپنی طرف کھینچے دونوں کا اوسط دائرے پر گردش نکلے ایک دفعہ کا دفع کافی نہیں۔ زمین میں کیل گاڑ کر اس میں ڈورا اور ڈورے میں گیند باندھو اور ایک بار اسے مارو ڈورا تن جائے گا، گیند ایک ہی ضرب سے کیل کے گرد دورہ نہ کرے گی تو ہر وقت دفع و نقل کی حاجت ہے یہ شمس کا اثر ہو نہیں سکتا کہ وہ تو اس کے خلاف جذب چاہ رہا ہے تو ضرور کوئی اور ستارہ چاہئے جو زمین کو مماس پر جذب کرے اور ہر وقت زمین کے ساتھ پھرے نہ نقل کا کام دے وہ ستارہ کہاں ہے اور بفرض ہو تو اسے کس نے گردش دی اس کے لئے اور ستارہ درکار ہوگا اور اسی طرح غیر متناہی سلسلہ چلا جائے گا اور مسلسل محال، لاجرم زمین کی گردش محض باطل خیال۔

رد پنجم : اقول دو مسایلوں میں ایک کا اختیار کرنا عقل و ارادہ کا کام ہے، نہ طبیعت غیر شاعر کا، ظاہر ہے کہ نقطہ سے ح اور ۶ دونوں طرف قائمہ اور یکساں حالت ہے، اور ظاہر ہے کہ زمین صاحب شعور و ارادہ نہیں، اب اگر بفرض باطل زمین میں نافریت ہے اور بفرض باطل نافریت مماس پر پھینکتی یعنی جاذبیت پر قائمہ بناتی ہے، مگر نافریت کا اس طرف کے مماس سے کوئی رشتہ ہے جس سے زمین کو اکب سلطان جوڑا، ثور میں جاتی تو ایک طرف کو لینا دوسری کو چھوڑنا کس بنا پر ہوا، یہ ترجیح بلا مرجح ہے اور وہ باطل، اور بالفرض ایک بار جزا کا ایک سمت لی ہمیشہ اس کا التزام کس لئے، کیوں نہیں ہوتا کہ ایک بار نقطہ اوج پر آکر پھر انھیں قدموں کی پٹ پٹ جائے کہ جاذبیت و نافریت کے اقتضائوں بھی بحال ہیں بالجمہ یہ

حکمت کسی طرح نافریت کے ماتھے نہیں جاسکتی۔

رُقْششم : یہ سب محض ہے دلیل ٹھان لیجئے تو نافریت قائمہ ہی پر تو لے جائیگی (ع۵) حادثہ پر لانا تو اور مرکز سے قریب کرنا ہے تو نفرت نہ ہوئی بلکہ رغبت لیکن ہیأت جدیدہ مدار زمین دائرہ نہیں مانتی بلکہ بیضی اور اس میں طرفین قطر کے سوا باقی سب زاویے حادثے میں گئے جس کا خود ان کو اعتراف ہے، تو نافریت باطل اور رغبت حاصل۔

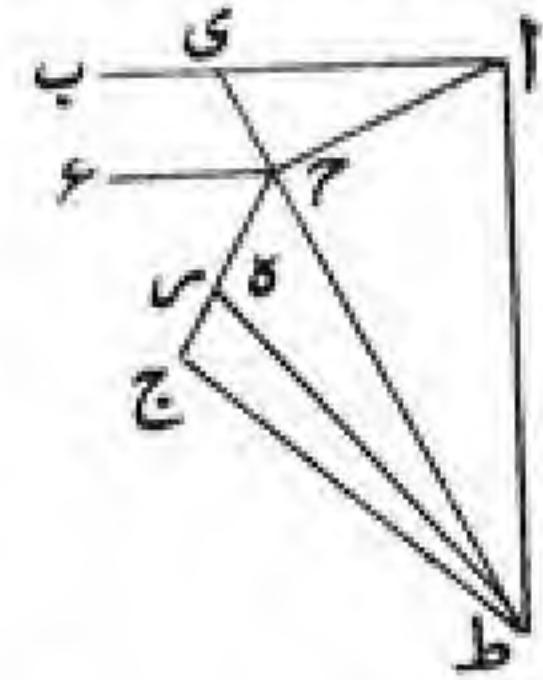
فائدہ : اس دلیل کو چاہے ابطال نافریت و ابطال حرکت زمین پر کر لو چاہے ابطال بیضیت مدار پر، اول تویوں ہیں جو ابھی مذکور ہوا کہ نافریت ہوتی تو مدار بیضی نہ ہوتا۔ لیکن وہ بیضی ہے اور نافریت باطل تو حرکت زمین باطل اور آخریوں ہوا کہ مدار اگر بیضی ہوتا تو نافریت نہ ہوتی تو دورہ نہ ہوتا اور دورہ نہ ہوتا تو مدار نہ ہوتا، نتیجہ یہ کہ مدار اگر بیضی ہوتا تو مدار نہ ہوتا جسے خود اپنے نفس کی مبطل، لہذا بیضیت باطل۔ اب ہیأت جدیدہ کو اختیار ہے جس کا بطلان چاہے قبول کرے مگر یاد رہے کہ بیضیت وہ چیز ہے کہ شروع سترھویں صدی عیسوی میں کپلر نے آٹھ سال رصد بندی کی جانکاہ محنت کی اور مدار کو دائرہ مان کر ۱۹ طریقے فنا کئے کوئی نہ بنا اس کے بعد مدار بیضی لیا اور سب حساب بن گیا اور اسی پر قواعد کپلر کی بنا ہوئی جس بیضیت اور قواعد کپلر پر تمام یورپ کا ایمان ہے اسے باطل مان لینا سہل نہ ہوگا، لہذا راہ یہی ہے کہ حرکت زمین سے ہاتھ اٹھائیں کہ ان تمام فرخشوں سے نجات پائیں۔

رُقْششم : اقول ظاہر ہے کہ نفرت جذب سے ہے اور جذب جمیع جہات شمس سے یکساں اور جتنا جذب اتنی ہی نفرت (ع۵) تو واجب کہ ہر طرف نافریت یکساں ہو اور جتنی نافریت اتنا ہی بعد، تو لازم کہ سب طرف شمس سے بعد یکساں ہو آفتاب عین مرکز مدار ہو لیکن وہ مرکز سے ۳۱ لاکھ میل فاصلہ پر فوکز اسفل میں ہے تو نافریت باطل کہ وہ ایسی چیز چاہتی ہے جو امر واقع و ثابت کے خلاف ہے۔

۱۔ اگر کئے ارادۃ الہیہ نے ایک سمت معین کر دی اگرچہ اس کئے کی تم سے امید نہیں کہ طبیعات والے اسے بالکل بھٹوئے بیٹھے ہیں، ہر بات میں طبیعت و مادہ کے بندے ہیں، یوں کئے تو جاذبیت و نافریت کا سارا گورکھ دھندہ اٹھا رکھے ارادہ الہیہ خود سب کچھ کر سکتا ہے اور جب رجوع الی اللہ کی ٹھہری تو ہیأت جدیدہ کا تحمل بیڑا نہ لگا رہے گا اس کا ارادہ وہ جانے یا تم کتب الہیہ آسمانوں کا وجود بتائیں گی اور آفتاب کی حرکت جیسا کہ بعونہ تعالیٰ خاتمہ میں آتا ہے اس پر ایمان لانا ہوگا ۱۲ منہ غفرلہ۔

قائدہ : اسی دلیل سے بیضیت رد ہو سکتی ہے کہ جب ہر طرف بعد برابر تو ضرور مدار دائرہ تامہ ہو گا نہ بیضی لیکن وہ بیضیت سے انکار کر سکتے ہیں، نہ کوئی عاقل شمس کو عین مرکز پر مان سکتا ہے کہ مشاہدہ ہر سال سے باطل ہے لاجرم نافریت و حرکت زمین کو رخصت کرنا لازم۔

ترجمہ ششم : اقول نافریت جاذبیت سے دست و گریبان ہو کر کوئی مدار بنا ہی نہیں سکتی، نمبر ۳۴ میں سن چکے کہ زمین کو نصف حقیقی میں قرب زیادہ ہوتا جاتا ہے اور نصف اوجی میں بعد اور نطاق اول و سوم میں مرکز سے قرب بڑھتا جاتا ہے اور دوم و چہارم میں بُعد۔ یہ مسائل مسئلہ میں جن میں کسی کو مجال سخن نہیں لیکن نافریت و جاذبیت کا تجاذب ہرگز یہ کھیل نہ بنا رکھے گا۔



اٹھ کوئی سا قطر فرض کر لیجئے اور آ اس کا کوئی سا کنارہ اور ط مرکز خواہ شمس کی جاذبیت نے زمین کو آ سے ط اور نافریت نے ب کی طرف قائمہ پر پھینکنا چاہا اور تعادل قوتیں نے کہ جاذبیت اور نافریت کو مساوی مانا ہے (ع) اسے کسی طرف نہ جانے دیا بلکہ زاویہ آ کی تنصیف کرتا ہوا خط آح پر ح تک لایا۔ اب آ سے زمین کا بُعد طح ہوا زاویہ اٹھ ایک عاشرہ یا اس سے بھی خفیف تر کوئی حصہ مانئے تاکہ وہ لہر دار متفرق مستقیم خطوط جن کو چھوٹے چھوٹے مستطیلوں کے قطر کہا جو ہر جزو حرکت پر جذب و نفرت سے بچ کر بیچ میں پڑتے اور ایک لہر دار منحنی کثیر الزوایا شکل بناتے ہیں غایت صغر کے سبب ان کے زاویے اصلاً کسی آلے سے بھی قابل احساس نہ رہیں اور ایک منظم گولائی لئے ہوئے شبیہ بہ دائرہ یا بیضی پیدا ہو مثلث اٹج میں آنصف قائمہ ہوگا، اور ط وہ خفیف کا عدم زاویہ اور ح منفرجہ کہ ۱۳۵ درجے سے صرف بقدر ط چھوٹا ہے لاجرم طح کہ حادثہ کا وتر ہے، اٹھ سے چھوٹا ہوگا یعنی ط سے زمین کا بُعد کم ہوا۔ اب ح پر وہی کشمکش ہے جاذبیت آ سے ط کی طرف کھینچتی ہے اور نافریت ح کی طرف قائمہ پر پھینکتی اور تعادل قوتیں دونوں سے بچا کر طح ع قائمہ کے منصف ح کا پر کا تک لانا اور پھر ح ط ح ط ح اتنا ہی خفیف بنا اور ط ح و تر حادثہ طح و تر منفرجہ سے چھوٹا ہوتا ہے یعنی ط سے اور قریب ہوئی، یونہی ح پر وہی معاملہ پیش آئے گا اور طح طح سے چھوٹا ہوگا ہمیشہ یہی حالت رہے گی، تو زمین کو ط سے ہر وقت قرب ہی بڑھے گا تو اس کا کوئی مدار بنانا اصلاً ممکن نہیں دائرہ ہو تو وہ ہر طرف بُعد برابر چاہے گا اور یہاں ہر وقت مختلف ہے اور بیضی، بیضی، شلخی کوئی شکل ہو تو ایک قطر ا طول ایک اقصر رہے جس میں دو نطاق مرکز سے قریب کریں گے تو دو بعید ایک نصف شمس سے قریب کرے گا تو دوسرا بعید، حالانکہ یہاں ہر وقت قرب ہی بڑھ رہا ہے تو زمین اگر گردش

نہ کہ کسی مدار واحد پر وارہ ہو۔
رَوْنَم : اقول بالفرض جاذبہ و نافرہ کو مساوی ماننے سے استعفا بھی دو اور ط آح کو نصف قائمہ سے بڑا مانو تو ہم دعوی کرتے ہیں کہ وہیں تک بڑھ سکتا ہے کہ زاویہ ط سے مل کر ایک قائمہ کم رہے یعنی لازم کہ آح ط منفرد آئے کہ اگر قائمہ ہو تو ی آح بھی ط کے برابر ہوگا کہ دونوں ط آح کے تمام تا قائمہ ہیں تو نافریت کا حصہ ایک عاشرہ کم پورا قائمہ رہا اور جاذبیت کا حصہ ایک ہی عاشرہ جو اس کے سامنے عدم محض ہے اور اگر حادہ ہو تو اور بھی صغیر و حقیر رہے گا۔

[illegible]

۸ حاصل ہوا یعنی اس مدار عظیم کا عاشرہ ایک بال کی نوک سو لاکھ حصوں سے ایک حصہ ہے کیا جاذبیت اتنا ہی کھینچ سکی باقی سارا ماثرا نافریت لے گئی، لاجرم واجب کہ ج ۵ ح سب منفرد آئیں اور بعد ہمیشہ گھٹتا جائے بلکہ انصافاً اگر نصف قائلے سے فرق کرے گا بھی تو قلیل اور ح وغیرہ ۱۳۵ درجے سے کچھ ہی کم ہوں گے اور قرب بین فرق سے دائماً بڑھتا جائے گا یہاں تک کہ زمین آفتاب سے لپٹ جائے اب مدار بنانے کی خبریں کہتے۔

رَوِّ وَہِم: اقول اینہم بر علم تو یہاں بعد کی کمی بیشی ایک ہی چیز تو نہیں بلکہ مرکز سے نطق اول کم ہوتا گیا، دوم میں زیادہ، سوم میں پھر کم، چہارم میں پھر زیادہ، اور شمس سے نصف حقیقی میں کم ہوتا گیا نصف اوجی میں زیادہ (۳۴) کیا وجہ ہے کہ نافریت یہ مختلف ثمرے لاتی ہے وہ قوت شاعرہ نہیں کہ تم سے مشورے لے کہ جس نطق میں جیسا تم کہو ویسا مختلف کام کرے اور اپنے اثر بدلتی رہے۔ اگر کہتے کہ نطق اول و سوم میں نافریت ضعیف ہوتی جاتی ہے اس کا اثر کہ بعید کرنا تھا گھٹتا جاتا ہے۔ نطق دوم و چہارم میں قوی ہوتی جاتی ہے اس کا عمل بڑھتا جاتا ہے۔

اقول یہ محض ہوس ہے اولاً اس کے اس اختلاف قوت و ضعف کا کیا سبب ہے۔
ثانیاً کیوں نہیں نطقوں پر اس کا تعین منظم مرتب ہے۔

ثالثاً نطق دوم میں مرکز سے بعد بڑھتا ہے شمس سے قرب کیا وہی نافریت مرکز کے حق میں قوی ہوتی اور شمس کے حق میں ضعیف ہوتی جاتی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چال برابر بڑھ رہی ہے جو تمہارے طور پر دلیل قوت نافریت ہے۔

۹ ابعاً نطق سوم میں مرکز سے قرب بڑھتا ہے اور شمس سے بعد کیا وہی نافریت اب یہاں الٹی ہو کر مرکز کے حق میں کمزور پڑتی اور شمس کے لئے تیز ہوتی جاتی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چال برابر سست پڑتی جاتی ہے جو دلیل ضعف نافریت ہے مگر یہ کچھ کہ نافریت ایک ذی شعور اور سخت احمق ہے اسے مرکز و شمس دونوں سے نفرت ہے لیکن وہ اپنی حماقت سے دشمن کے گھر میں سوتی رہتی ہے اور جب سر پر آگ لگتی ہے اس وقت جاگتی ہے مگر پھر بھی غالباً ایک اسی آنکھ سے جس طرف کی ز دسر پر آگ لگی دوسری آنکھ سے اس وقت بھی سوتی رہتی ہے یوں آپ کا نظام پائے گا دیکھو شکل مذکور ۳۴ نقطہ آ یعنی اوج پر نافریت دونوں آنکھوں سے سوتی غافل پڑی خراٹے لے رہی ہے اور اس کی دشمن جاذبیت اپنا کام کر رہی ہے زمین کو چپکے چپکے مرکز و شمس دونوں سے قریب لا رہی ہے سیدہ حایوں نہیں کھینچتی کہ نافریت جاگ اٹھے گی لہذا بچتی کتراتے میر بھری بجاتی لا رہی ہے یہاں تک کہ نقطہ س یعنی ایک کنارہ قطر اقص

پر لے آئی جہاں مرکز سے غایت قرب ہے اب نافریت کی وہ آنکھ جو مرکز کی طرف ہے کھلی کہ اسی طرف سے
 زد آئی تھی زمین کو مرکز سے لے کر بھاگی اور دُور کرنا شروع کیا مگر شمس کی طرف والی آنکھ سے اب سو
 رہی ہے اسے خبر نہیں کہ شمس سے دُور کرتی تو مرکز سے تو قریب لا رہی ہوں یہاں تک کہ نقطہ کا پر دوبارہ مرکز
 سے غایت قرب میں آئی البتہ اب اس کی دونوں آنکھیں کھلیں اور زمین کو دونوں سے دُور لے کر بھاگی یہاں تک
 کہ نقطہ آپر پہنچی کھینچ مان کی محنت بہت اٹھائی تھی سال پُورا دوڑتے دوڑتے ہو گیا یہاں آکر چاروں شانے
 چت دونوں آنکھوں سے ایک ساتھ سو گئی اور پھر وہی دورہ شروع ہوا، یہ فسانہ عجائب یا بوستان خیال
 تم تسلیم کرو کوئی عاقل تو بے دلیل اسے مان نہیں سکتا۔

رُذِیَا زِدْہِم : اَقُول یہاں سے ایک اور رُذ کا دروازہ کھلا ہر غیر مجنون جانتا ہے کہ نافریت کا اثر
 بعید کرنا ہے جیسے جاذبیت کا اثر قریب کرنا اور تم خود کہتے ہو کہ جتنی جاذبیت قوی ہوگی اتنی نافریت زور پکڑے گی
 کہ اس کی مقاومت کر سکے (۷) اتنی قرین قیاس ہے آگے کہتے ہیں کہ جتنی نافریت قوی ہوگی چال تیز
 ہوگی (۷) یہ بھی قرین قیاس تھی اگر وہ چال تیز ہوتی جو بعید کرے لیکن نافریت کی بدقسمتی سے چال وہ تیز
 ہوتی ہے جو زمین کو شمس سے قریب کرے یعنی نصف حقیضی میں اور مرکز سے لو تو نطق اول رد کو حاضر کہ جتنی
 چال تیز ہوتی ہے اتنا مرکز سے قرب بڑھتا ہے یہ الٹی نافریت کیسی !

رُذِ دِوَا زِدْہِم : اَقُول جانے دو کیسی بھی چال سہی نرمی اوندھی مگر جاذبیت اگر کوئی شے ہو تو نصف
 حقیضی میں اس کی قوت ہر وقت بڑھنا آنکھوں دیکھ رہے ہیں کہ ہر روز آفتاب قریب سے بڑھتا جاتا
 ہے تو اگر نافریت ہوئی واجب کہ وہ بھی واقعی بڑھتی جس طرح جاذبیت فی الواقع بڑھی نہ کہ محض برائے
 گفتن اور اس کے واقعی بڑھنے کو لازم تھا کہ چال حقیقت میں تیز ہو جاتی لیکن تمام عقلا کا اتفاق
 اور تمہیں خود مسلم ہے کہ شمس کہو یا زمین اس مدار پر دورہ کرنے والے کی چال ہمیشہ متشابہ ہے کبھی نہ سست
 ہوتی ہے نہ تیز، ہمیشہ مساوی وقتوں میں مساوی قوسین قطع کرتی ہے اگرچہ دوسرے دائرے کے
 اعتبار سے دیکھنے والوں کو تیز و سست نظر آئے (دیکھو ۵۱) تو ثابت ہوا کہ نافریت باطل ہے کہ انتفاع
 لازم کو انتفاع ملزوم لازم ہے یعنی ترقی جاذبیت تو مشاہدہ ہے اگر نافریت واقع میں ہوتی تو اس وقت ضرور
 بڑھتی اور اس کے بڑھنے سے چال واقعی تیز ہوتی لیکن اصلاً نہ ہوتی تو نافریت کو ضرور غلط ہے تو گردش زمین باطل
 ہے کہ بے نافریت اس کا پہیہ ڈھلکے گا یا یوں کہتے کہ اس کی گردش دوپیسے ہیں نافریت و جاذبیت ایک کے گرجانے
 نے زمین کی گاڑی زمین میں گاڑی کہ ہل نہیں سکتی، واللہ الحمد۔

فصل دوم

جاذبیت کا رد اور اس کے بطلانِ حرکتِ مین پر پچاس دلیلیں

رَدِ اوّل : اقول : اہل ہیأتِ جدیدہ کی ساری مہارت ریاضی و ہندسہ و ہیأت میں منہمک ہے عقلیات میں ان کی بفاعت قاصر یا قریب صفر ہے وہ نہ طریق استدلال جانتے ہیں نہ دابِ بحث ، کسی بڑے مانے ہوئے کی بے دلیل باتوں کو اصولِ موضوعہ ٹھہرا کر ان پر بے سرو پا تفریعات کرتے چلے جاتے ہیں اور پھر وثوق وہ کہہ گیا آنکھوں سے دیکھیں ہیں بلکہ مشاہدہ میں غلطی پڑ سکتی ہے ان میں نہیں ان کے خلاف دلائل قاطعہ ہوں تو سننا نہیں چاہتے نہیں تو سمجھنا نہیں چاہتے سمجھیں تو ماننا نہیں چاہتے ۔ دل میں مان بھی جائیں تو اس نیکر سے پھرنا نہیں چاہتے ۔ جاذبیت ان کے لئے ایسے ہی مسائل سے ہے اور وہ اس درجہ اہم ہے کہ ان کا تمام نظام شمسی سارا علم ہیأت اسی پر مبنی ہے وہ باطل ہو تو سب کچھ باطل ، وہ لڑکوں کے کھیل کے برابر برابر کھڑی ہوئی اینٹیں ہیں کہ ایک گراؤ سب گرجائیں ایسی چیز کا روشن قاطع دلیل پر مبنی ہونا تھا نہ کہ محض خیالِ نیوٹن پر ، ایک سیب ٹوٹ کر گرتا ہے وہ اس سے یہ انکل دوڑاتا ہے کہ زمین میں کشش ہے جس نے کھینچ کر گرایا مگر اس پر دلیل کیا ہے جواب ندارد ۔

اوّلًا عقائد عالمِ افعال میں میلِ سفلی مانتے ہیں کیا وہ میل اس کے گرانے کو کافی نہ تھا یا میلِ نجبانا یوں نہ سمجھ سکتا تھا کہ ثقل کے استقرار کو وہ محل چاہئے جو اس کا بوجھ سہارے سیب وہی ٹوٹے گا جس کا علاقہ شاخ سے ضعیف ہو جائے وہ کمزور تعلق اب اس کا بوجھ نہ سہار سکے ورنہ سمجھی نہ ایک ساتھ ٹوٹ جاتیں ، ادھر تو ضعیف علاقہ کے سبب شاخ سے چھوٹا ادھر اس سے نرم تر ملا ۔ ہوا کا ملا ۔ اسے کیا سہارتی لہذا

۱۔ تنبیہ : مطلقاً جاذبیت سے انکار نہیں کہ کوئی شے کو جذب نہیں کرتی مقناطیس و کھریا کا جذب مشہور ہے بلکہ جاذبیتِ شمس و ارض کا رد مقصود ہے اول کا لذاتہ کہ اسی کی بنا پر حرکتِ زمین ہے اور دوم کا اس لئے کہ اسی کو دیکھ کر اس میں بلا دلیل جذب مانا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

اس سے کثیف تر ملا درکار ہوا کہ زمین ہو یا پانی کیا اتنی سمجھ نہ تھی یا بطلان میل پر کوئی قطعی دلیل قائم کر لی اور جب کچھ نہیں تو جاذبیت کا خیال محض ایک احتمال ہوا محتمل مشکوک بے ثبوت بات پر علوم کی بسا رکھنا کار خرد منداں نیست (عقلندوں کا کام نہیں ہے۔ ت)

ثانیاً لطف یہ کہ یہی ہیات جدیدہ والے جا بجا ثقیل میں میل سفلی مانتے خفیف میں میل علوی کہتے ہیں اور نہیں جانتے کہ یہ میل جاذبیت کا سا میل کاٹ دے گا جب ثقیل اپنے میل سے گرتا سیب کا ٹوٹنا جاذبیت پر کہاں دلالت کرتا ہے یہ یقین و احتمال و طریق استدلال و منصب مدعی و سوال سے ان کی ناواقفی ہے معلول کے لئے علت درکار ہے جب ایک کافی و واقعی علت موجود اور تمہیں بھی مسلم ہے تو اسے چھوڑ کر دوسری بے ثبوت کی طرف اسے منسوب کرنا کون سی عقل ہے۔ بالفرض اگر علت کا فیہ معلوم نہ ہوتی بلا دلیل کسی شئی کو علت بتا دینا مردود ہوتا ہے وہاں یہ کہنا تھا کہ علت ہمیں معلوم نہیں، نہ یہ کہ کافی علت موجود و مسلم ہوتے ہوئے اس سے فرار اور دوسری بے دلیل قرار جاذبیت کے رد کو ایک یہی بس ہے یہاں سے ظاہر ہوا جاذبیت پر ایمان بالغیب انہیں مجبوراً نہ میل طبعی کے انکار پر لانا ہے اگرچہ وہ نادانی سے کہیں مقرر ہوں اگرچہ وہ بے دلیل منکر ہوں (ع ۱۱) اور میل طبعی کا ثبوت بلکہ احتمال ہی جاذبیت کو باطل کرتا ہے کہ جب میل ہے جاذبیت کی کیا حاجت اور اس کے وجود پر کیا دلیل، یہ تقریر بعض دلائل آئندہ میں ملحوظ خاطر رہے۔

رد دوم: اقول فرض کردم کہ سیب گرنے سے زمین پر جاذبیت کا آسیب آیا مگر اس سے شمس میں جاذبیت کیسے سمجھی گئی جس کے سبب گردش کا طومار باندھ دیا گیا اس پر بھی کوئی سیب گرتے دیکھا یا یہ ضرور ہے کہ جو کچھ زمین کے لئے ثابت ہو آفتاب میں بھی ہو۔ زمین بے نور ہے آفتاب سے منور ہوتی ہے آفتاب بھی بے نور ہو گا کسی اور سے روشن ہو گا یونہی یہ قیاس اس ثالث کو نہ چھوڑے گا اس کے لئے

لہ ج ص ۳۲ ثقل ہمیشہ اجسام کو جانب اسفل کھینچتا ہے۔ ص ۳۱ اجسام کو جانب پائیں مائل کرتا ہے۔ ص ۳۰ اجسام بقدر ثقیل مطلق سے قرب کے طالب پانی ہمیشہ باطبع بلندی سے پستی کی طرف میل کرتا ہے۔ ص ۲۱ بخار جتنا ہلکا ہو گا زیادہ بلند ہو گا۔ ص ۲۰ بخار ہوا سے زیادہ لطیف و خفیف لہذا میل علو کرتا ہے۔

لہ ص ۲۱ حرارت آفتاب کے سبب اجزائے آب ہلکے ہو کر قصد بالا کرتے ہیں یونہی زمین کے جلے ہوئے اجزاء حرارت و قفت کے باعث۔ ص ۲۱۵ برحسب ثقل یا لطافت نیچے یا اوپر حرکت کرتا ہے۔ ط ص ۱۱ منجمد اجسام کے تمام اجزاء مل کر زمین کی طرف میل کرتے ہیں اور سیال اجسام کا ہر جز جہاں میل زمین کرتا ہے ص ۱۲ ص ۲۱ ہوا گرمی سے ہلکی ہو کر بالا صعود کرتی ہے یونہی جمع ص ۹ میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

اور ہم تافریت باطل کر چکے تو جاذبیت خود ہی باطل ہو گئی کہ بطلان لازم بطلان ملزوم ہے۔

رَاقِ چہارم: اقول جاذبیت کے بطلان پر پہلا شاہد عدل آفتاب ہے اس کے مدار میں جسے وہ مدار زمین سمجھتے ہیں ایک نقطہ مرکز زمین سے غایت بُعد پر ہے جسے ہم اوج کہتے ہیں اور دوسرا نہایت قرب پر جسے حضیض ان کا مشاہدہ ہر سال ہوتا ہے تقریباً سوم جولائی کو آفتاب زمین سے اپنے کمال بُعد پر ہوتا ہے اور سوم جنوری کو نہایت قرب پر یہ تفاوت اکتیس لاکھ میل سے زائد ہے تفتیش جدیدہ میں شمس کا بعد اوسط نو کروڑ اکتیس لاکھ میل بتایا گیا اور ہم نے حساب کیا مابین المرکزین دو درجے ۴۵ ثانیے یعنی ۲۶۵۲۱۲ ہے تو بعد البعد ۲۶۵۲۱۲ میل ہوا اور بعد اقرب ۴۴۹۱۳۴۱ میل تفاوت ۳۱۱۶۰۵۲ میل اگر زمین آفتاب کے گرد اپنے مدار بیضی پر گھومتی ہے جس کے فوکر اسفل میں شمس ہے جیسا کہ ہیات جدیدہ کا زعم ہے تو اوّل ان کا کجھ کے لاتی یہی سوال ہے کہ زمین اتنے قوی عظیم شدید متدیر ہزار سال کے متواتر جذب سے کھینچ کیوں نہ گئی۔ ہیات جدیدہ میں آفتاب ۱۲ لاکھ ۳۵ ہزار ۱۳۰ زمینوں کے برابر اور بعض نے دس لاکھ بعض نے چودہ لاکھ دس ہزار لکھا اور ہم نے مقررات جدیدہ پر بنائے اصل کروی حساب کیا تو تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو پچھن زمینوں کے برابر آیا۔

۱۵ ۱۴ ۱۳
۱۲
۱۱
۱۰
۹
۸
۷
۶
۵
۴
۳
۲
۱
۰
۱
۲
۳
۴
۵
۶
۷
۸
۹
۱۰
۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۶
۱۷
۱۸
۱۹
۲۰
۲۱
۲۲
۲۳
۲۴
۲۵
۲۶
۲۷
۲۸
۲۹
۳۰
۳۱
۳۲
۳۳
۳۴
۳۵
۳۶
۳۷
۳۸
۳۹
۴۰
۴۱
۴۲
۴۳
۴۴
۴۵
۴۶
۴۷
۴۸
۴۹
۵۰
۵۱
۵۲
۵۳
۵۴
۵۵
۵۶
۵۷
۵۸
۵۹
۶۰
۶۱
۶۲
۶۳
۶۴
۶۵
۶۶
۶۷
۶۸
۶۹
۷۰
۷۱
۷۲
۷۳
۷۴
۷۵
۷۶
۷۷
۷۸
۷۹
۸۰
۸۱
۸۲
۸۳
۸۴
۸۵
۸۶
۸۷
۸۸
۸۹
۹۰
۹۱
۹۲
۹۳
۹۴
۹۵
۹۶
۹۷
۹۸
۹۹
۱۰۰

۱۲ سوالنامہ ہیئت صفحہ ۱۲

۱۲ گے نظارہ عالم ص ۱۲

۵۔ وہ مقررات تازہ یہ ہیں قطر مدار شمس ۸ اکروڑ ۵۸ لاکھ میل قطر معدل زمین ۶۰۸۶-۹۱۳۶ میل قطر
اوسط شمس دقائق محیطیہ سے ۲۲ دقیقے ۴ ثانیے پس اس قاعدہ پر کہ ہم نے ایجاد اور اپنے فتاویٰ میں جلد اول
رسالہ الہندی النیر فی الماء المستدیر میں ایراد کیا، ۵۷-۳۵۹۶۲۶۹ لو امیال قطر مدار + ۹۹۴۱۴۹۷ - ۶۴۹ =
(باقی بر صفحہ آئندہ)

اقول یہ دُرے کا حیلہ محض بے سرو پا ہے اولاؔ جاذبیت و نافریت کا گھٹنا بڑھنا متلازم ہے نافریت اتنی ہی بڑھے گی جتنی جاذبیت اور بہر حال مساوی رہیں گی ۱۲، ۱۳، ۱۴ یہاں اگر نافریت

۸۷۷۶۶۱۹۵۶ لو امیال محیط = ۴۶۳۳۴۵۲۸ لو دقائق محیط = ۴۱۸۷۳۱۷۴۶۴ لو دقیقه محیطیہ +
 ۱۷۵۶۰۵۲۹ لو دقائق قطر شمس = ۵۶۹۳۷۷۹۵۷ لو امیال قطر شمس = ۳۶۸۹۸۳۴۵۹ لو امیال قطر زمین
 = ۲۶۰۹۴۴۹۸ لو نسبت قطریں ۳ : ۵ : ۸ کرہ : کرہ قطر : قطر مثلثہ بالتکریر = ۶۶۱۱۸۳۴۹۴
 لو نسبت کرہ زمین عدد ۱۳۱۳۲۵۶ و هو المقصود یعنی محیط فلک شمس ۵۸ کروڑ ۳۷ لاکھ ۸ ہزار میل ہے
 اور ایک دقیقہ محیطیہ ۲۷۰۲۳۶۵ میل اور قطر شمس ۴۶۳۳۴۵۲۸ میل اور وہ قطر زمین کے ۱۰۹۶۵۰۹
 مثل ہے اور جرم شمس تیرہ لاکھ تیرہ ہزار دو سو چھپین زمینوں کے برابر اور علم حق اس کی خالق عزوجل کو ۱۲ منہ۔

بدرجہ غایت ہے کہ چال سب سے زیادہ تیز ہے تو جاذبیت بھی بحد کمال ہے کہ قرب شمس سب جگہ سے زائد ہے
نافریت جاذبیت سے چھینے تو جب کہ اس پر غالب آئے برابر سے چھین لینا کیا معنی !
ثانیاً اگر مساوی قوت دوسری پر غالب آ سکتی ہے تو یہاں خاص نافریت کیوں غالب آتی جاذبیت
بھی تو مساوی تھی وہ کیوں نہ غالب ہوئی یہ ترجیح بلا مرجح ہے ۔

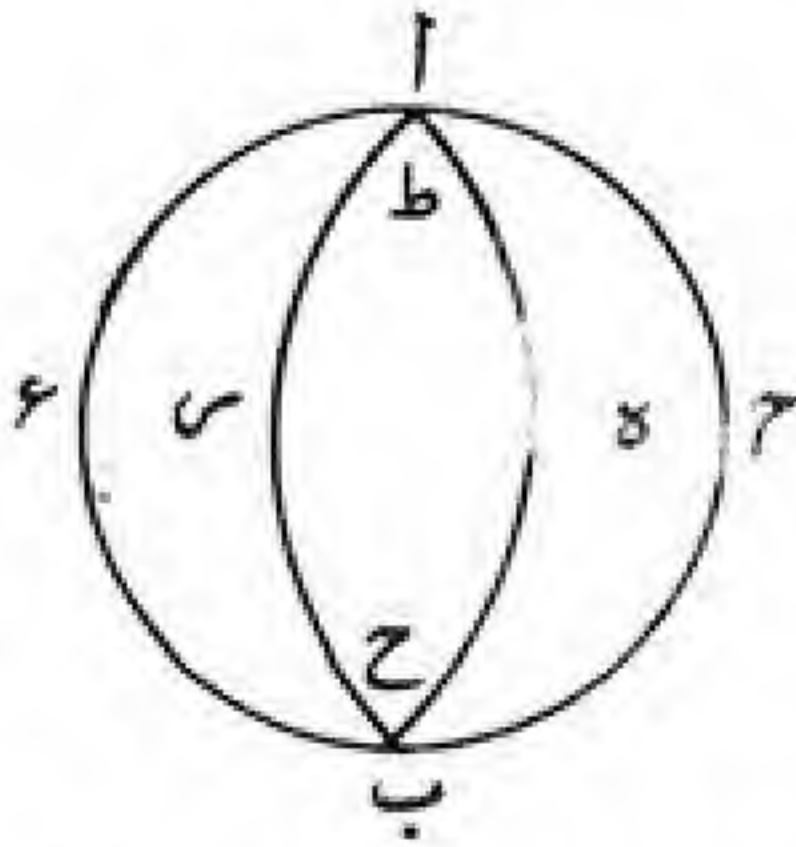
ثالثاً اگر نافریت ہی میں کوئی ایسا طرہ ہے کہ بحال مساوات وہی غالب آئے تو اسے مساوات
تو روز اول سے تھی اور نقطوں پر کیوں نہ غالب آتی اسی نقطے کی تعیین کیوں ہوئی ۔
سابعاً ہمیشہ اسی کا التزام کیوں ہوا ۔

خاصاً مساوات تو تم بگھار رہے ہو ہم تو یہ دیکھتے ہیں کہ نقطہ اوج سے نقطہ حقیض تک جاذبیت
غالب آرہی ہے قوت کا غلبہ اس کے اثر سے ظاہر ہوتا ہے جاذبیت قرب کرنا چاہتی ہے اور نافریت
دور پھینکنا مگر وہاں سے یہاں تک برابر شمس سے قرب ہی بڑھتا جاتا ہے نافریت اگرچہ بیچارے برابر کے
درجے پر متواتر چال تیز کر رہی ہے لیکن اس کی ایک نہیں چلتی اور جاذبیت ہی کا اثر علی الاتصال غالب
آ رہا ہے پھر کیا معنی کہ عین شباب غلبہ پر دفعۃً مغلوب ہو جائے ۔

سادساً نافریت اگر بڑھی ہے تو خاص نقطہ حقیض پر، یہاں تو اس نے زمین کو آفتاب سے بال بھر
بھی نہ پھینکا کہ غایت قرب پر ہے چھینے گی ۔ آگے بڑھ کر اس نقطے سے چل کر شمس سے بعد بڑھتا جائے گا مگر
اس نقطے سے سرکتے ہی نافریت بھی تیزی پر نہ رہے گی ہر آن ضعیف ہوتی جائے گی کہ قدم قدم پر چال سست ہوگی ،
عجب کہ اپنی کمال قوت پر تو نہ چھین سکی جب ضعیف پڑی چھین لی گئی ۔

سابعاً طرفہ یہ کہ جتنی ضعیف ہوتی جاتی ہے اتنی ہی زیادہ چھین رہی ہے کہ جس قدر چال سست
ہوتی ہے اتنا ہی بعد بڑھتا ہے یہاں تک کہ اپر کمال سُستی کے ساتھ نہایت بعد ہے کیا عقل سلیم ان
معکوس باتوں کو قبول کر سکتی ہے ، ہرگز نہیں ، عاجزی سب کچھ کراتی ہے ۔ اصول علم الہیاء نے اس پر
عذر گھڑا کہ مرکز شمس کے گرد مدار ہے اوج میں زمین کا راستہ اس دائرے کے اندر ہو کر ہے لہذا شمس
کی طرف آتی ہے اور حقیض میں اس دائرے سے باہر ہے لہذا انکل جاتی ہے ۔

اقول اوگلا کون سا دائرہ یہاں ایک دائرہ معدل المسیر لیا جاتا ہے کہ مرکز شمس کے گرد
نہیں مرکز بعضی کے گرد ہے اور دونوں نقطہ اوج و حقیض پر یکساں گزرا ہوا ہے اس شکل سے

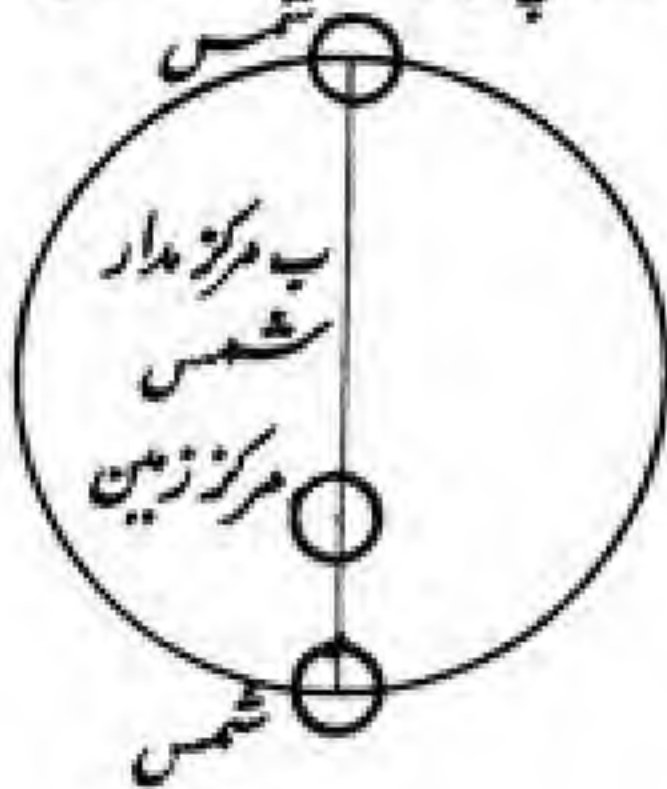


اے سب مدار بیضی ہے مرکز ط شمس اس کے نیچے نقطہ ح پر
اوج ب حسیض مرکز ط پر بعد ا ط یا ط ب سے کہ مساوی
ہیں دائرہ آب حء معدل المسیر ہے اور اگر یہ مراد کہ مرکز شمس
پر اوج کی دوری سے دائرہ کھینچیں ظاہر ہے کہ زمین اوج میں
اس دائرے پر آئے گی اور حسیض میں اس سے باہر ہوگی
یعنی اس پر نہ ہوگی اس کے اندر ہوگی تو اس کے تعین کی کیا
علت، کیوں نہ مرکز شمس پر حسیض کی دوری سے دائرہ کھینچے کہ

زمین حسیض میں اس پر ہو اور اوج میں نہ اس پر نہ اندر حقیقتہً باہر معتبر و ملحوظ دائرہ معدل المسیر ہی کیوں
نہیں لیا جاتا کہ دونوں میں اس پر گزے۔

ثانیاً اس دائرے پر آنے کو شمس کی قدرت اے اور اس سے جدائی کو شمس سے لیجانے میں کیا
دخل ہے لانا جذب ہے اور کجیب قرب ہے تو دور سے لانا اور قریب بھگانا الٹی منطق ہے شاید نقطہ اوج
میں لاسا لگا ہے کہ طائر زمین کو پچانس لاتا ہے نقطہ حسیض پر کھٹکھٹا بندھا ہے کہ بھگکا دیتا ہے۔

ثالثاً اس دائرے ہی میں کچھ وصف ہے تو زمین صرف حلول نقطہ اوجی ہی کے وقت وہ ایک
آن کے لئے اس پر ہوگی یہ آدھے سال آنا اور آدھے سال بجاگنا کیوں، غرض یہ کہ بنائے نہیں بنتی،
ظاہر ہوا کہ جیلے بہانے محض اسکو لی لڑاکوں کو بہلانے کے لئے مغالطے ہیں جاذبیت و نافریت کے ہاتھوں
ہرگز مدار بن نہیں سکتا بخلاف ہمارے اصول کے کہ زمین ساکن اور آفتاب اس کے گرد ایک ایسے
دائرے پر متحرک جس کا مرکز مرکز عالم سے اکتیس لاکھ سولہ ہزار باون میل باہر ہے اگر مرکز متحد ہوتا زمین سے
آفتاب کا بعد ہمیشہ یکساں رہتا مگر بوجہ خروج مرکز جب آفتاب نقطہ آ پر ہوگا مرکز زمین سے اس کا فصل
آح ہوگا یعنی بقدر آب نصف قطر مدار شمس ب ح مابین مرکزین اور جب نقطہ ۶ پر ہوگا اس کا فصل



ح ۶ ہوگا یعنی بقدر بء نصف قطر مدار شمس مابین مرکزین دونوں
فصلوں میں دو چہند مابین مرکزین فرق ہوگا۔ یہ اصل کروی پر
ب ح ہے لیکن وہ بعد اوسط پر لیا گیا ہے۔ ۷ مرکز مدار شمس
ب فوکز اعلیٰ ح فوکز اسفل جس پر زمین ہے اس میں شمس
اس مابین مرکزین ب ح مابین الفوکزین جانتے ہیں اور مابین مرکزین
۷ ح اس کا نصف کہ بعد اوسط آج متصف مابین الفوکزین پر ہے



تو بعد اوسط نصف مابین الفوکرین = بعد البعد ، نصف مذکور بعد اقرب لاجرم شمس بقدر مابین الفوکرین وضعف مابین المرکزین حیدید فرق ہوگا اور یہی نقطہ اس قرب و بعد کے لئے خود ہی متعین رہیں گے ، کتنی صاف بات ہے جس میں نہ جاذبیت کا جھگڑا نہ منافرت کا بکھیرا۔

رُؤسِ شمس : جاذبیت کے بطلان پر دوسرا شاہد عدل قمر ہے ، اصول علم الہیاء ۱۹ میں خود ہیئۃ جدیدہ پر ایک سوال قائم کیا جس کی توضیح یہ کہ اگرچہ زمین قمر کو قرب سے کھینچتی ہے اور آفتاب دُور سے مگر جرم شمس لاکھوں درجے زمین سے بڑا ہونے کے باعث اس کی جاذبیت قمر پر زمین کی جاذبیت سے $\frac{1}{16}$ ہے یعنی زمین اگر چاند کو پانچ میل کھینچتی ہے تو آفتاب گیارہ میل ، اور شک نہیں کہ یہ زیادہ سے ہزاروں برس سے مستمر ہے تو کیا وجہ ہے کہ چاند زمین کو چھوڑ کر اب تک آفتاب سے نہ جا ملا ، تو معلوم ہوا کہ جاذبیت باطل و مہمل خیال ہے اور اس کا یہ جواب دیا کہ آفتاب زمین کو بھی تو کھینچتا ہے کبھی قمر سے کم کبھی زیادہ جیسا ان کا بعد آفتاب سے ہو تو شمس جتنا قمر کو کھینچتا ہے زمین اپنا چاند بچانے کو اس سے پوری جاذبیت کا مقابلہ کرنے کی محتاج نہیں بلکہ صرف اتنی کا جس قدر جاذبیت مذکورہ زمین کو جاذبیت شمس سے زائد ہے اور یہ اس جاذبیت سے کم ہے جتنی زمین کو قمر پر ہے لہذا مستمر آفتاب سے نہیں ملتا۔

اقول توضیح جواب یہ ہے کہ قمر کا شمس سے جا ملنا اس جذب پر ہے جو قمر کو زمین سے جدا کرے ، جذب شمس زمین و قمر دونوں پر ہے ، تو جہاں تک وہ مساوی ہیں اس جذب کا اثر زمین سے جدائی قمر نہ ہوگی کہ وہ بھی ساتھ ساتھ بنی ہے ، ہاں قمر پر جتنا جذب زمین پر جذب سے زائد ہوگا وہ موجب جدائی قمر ہوتا لیکن زمین اس قدر سے زیادہ اسے جذب کر رہی ہے تو جدائی نہ ہوگی ۔ فرض کرو شمس قمر کو ۹۹ گز کھینچتا ہے اور زمین سے ۱ سے ۵۴ گز کہ جذب شمس سے $\frac{1}{11}$ ہے اور آفتاب زمین کو ۹۰ گز کھینچے تو ۹۰ گز تک تو زمین و قمر مساوی ہیں قمر پر ۹ ہی گز جذب شمس زائد ہے لیکن زمین کا جذب اس پر ۵۴ گز ہے تو جذب شمس سے بچکنا ہے لہذا شمس سے ملنے نہیں پاتا۔

اقول خوب جواب دیا کہ قمر کو بڑے سفر سے بچالیا ، چھوٹا ہی سفر کرنا پڑا ، اب کہ جذب زمین اس پر زیادہ ہے زمین پر کیوں نہیں آگرتا ، سوال کا منشا تو جذبوں کا تفاوت تھا وہ اب کیا مٹا قمر شمس پر نہ گرا زمین پر ہی ۔

رُؤسِ شمس : اقول نطفہ یہ کہ اجتماع کے وقت قمر آفتاب سے قریب ہو جاتا ہے اور لہ اصول علم الہیاء ۲۱ ۱۲

مقابلہ کے وقت دور تر حالانکہ قریب وقت اجتماع آفتاب کی جاذبیت کہ مجموع ہر دو جذب کی $\frac{1}{4}$ ہے صرف $\frac{3}{4}$ ہی عمل کرتی ہے کہ قمر شمس و ارض کے درمیان ہوتا ہے زمین اپنی طرف پانچ حصے کھینچتی ہے اور شمس اپنی طرف گیارہ حصے، تو بقدر فصل جذب شمس $\frac{1}{4}$ جانب شمس کھینچا، نہیں نہیں، بلکہ بہت ہی خفیف، جیسا کہ ابھی ردِ پنجم میں واضح ہوا اور قریب وقت مقابلہ جاذبیت کے سب $1/4$ حصے قمر کو جانب شمس کھینچتے ہیں کہ ارض شمس و قمر کے درمیان ہوتی ہے دونوں مل کر قمر کو ایک ہی طرف کھینچتے ہیں، غرض وہاں تفاضیل کا عمل تھا یہاں مجموع کا کہ اس کے سرچند کے قریب بلکہ بدرجہائے کثیرہ زائد ہے تو واجب کہ وقت مقابلہ قمر شمس سے بہ نسبت اجتماع قریب تو آجائے حالانکہ اس کا عکس ہے تو ثابت ہوا کہ جاذبیت باطل ہے۔ اصول الہیات ۲۱ میں اس قُرب و بُعد کی یوں تقریر کی کہ اجتماع کے وقت زمین قمر کو شمس سے چھین لے جاتی ہے اور وہ دور ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ مقابل شمس آتا ہے اس وقت شمس و زمین دونوں اسے ایک طرف کھینچتے ہیں تو آفتاب سے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ اجتماع میں آتا رہتا ہے۔

اقول کیا زمین وقت مقابلہ سے وقت اجتماع تک نیرین کے بیچ ہی میں رہتی ہے کہ وہ سلسلہ آفتاب سے قریب کرنے کا مسلسل رہتا ہے یا زمین تو مقابلے کے بعد ایک کنارے کو گئی اور جب سے اجتماع ہونے تک بہت خلاف شمس کھینچتی رہی اور اس کا جذب جذب شمس سے بدرجہا زائد ہے جیسا کہ ابھی ردِ پنجم میں گزرا، پھر بھی چاند ہے کہ شمس ہی کی طرف کھینچتا ہے شاید مقابلہ کی خفیف ساعت میں زمین نے اس کے کان میں پھونک دیا تھا کہ چاہے میں کہیں ہوں چاہے میں کسی طرف کھینچوں اور کتنے ہی غالب زور سے کھینچوں مگر تو اسی وقت کے اثر پر رہنا آفتاب ہی سے قریب ہوتا جانا میری ایک زماننا کیونکہ وہ بڑا بوڑھا ہے اس کا لحاظ واجب ہے اور چاند ایسا سعادت مند کہ اسی پر کار بند جب کھینچتے وہ آفتاب کی گود کے پاس پہنچتا یعنی اجتماع میں آتا ہے اس وقت زمین اپنی نصیحت پر پریشان ہوتی ہے اور بڑھ کر وہ ہاتھ لگاتی ہے کہ شمس کی گود سے اُسے چھین کر آدھے دورے میں نہایت دوری پر لے جاتی ہے یہاں آکر پھر بھول جاتی اور وہی انچھ چاند کے کان میں پھونکتی ہے ایسی پاگل زمین ہیأتِ جدیدہ میں ہوتی ہوگی، غرض دنیا بھر کے عاقلوں کے نزدیک علت کے ساتھ معلول ہوتا ہے اور وہ علت فنا ہو کر علت خلاف پیدا ہو تو فوراً خلاف ہو جاتا ہے لیکن ہیأتِ جدیدہ کے نزدیک علت کو فنا ہوئے مدتیں گزریں اور خلاف کی علتیں برابر روزانہ ترقی پر ہیں مگر معلول اسی مُردہ علت کا جاگ رہا ہے اور ان زندہ علتوں کا معلول فنا ہے یعنی ادھر تو علت معدوم اور معلول قائم اور ادھر علت موجود و ترقی اور معلوم معدوم۔

ردِ پنجم؛ اقول پھر وہ پانچ و گیارہ کی نسبت تو مزموم ہیأتِ جدیدہ تھی جس میں خود قاعدہ نیوٹن سے کہ جاذبیت بحسب مربع بعد بالقلب بدلتی ہے عدل تھا، اس کا ردِ نمبر ۱۴ میں گزرا یہ قاعدہ نیوٹن اگر

رُودِ ششم : اقول قمر کو جذبِ شمس و ارض میں کچھ بھی نسبت ہو یہ تو اجتماعِ نیرین میں دیکھی جاتیگی کہ شمس ایک طرف کھینچے گا اور ارض دوسری طرف ، مقابلہ میں تو شمس و ارض دونوں ایک طرف ہوتے ہیں اصولِ الہیات مضمون مذکور رُودِ ششم میں یہ خوب کہی کہ اس کے سبب قمر شمس سے قریب ہوتا ہے ۔ بہت خوب زمین بھی شمس ہی کے لئے کھینچتی ہوگی عقل مندِ بیچ میں زمین ہے تو اس وقت دونوں اپنی مجموعی طاقت سے قمر کو زمین ہی کی طرف کھینچتے ہیں اب کیوں نہیں گرتا اگر کہتے اور سیارے ادھر کو کھینچتے ہیں ۔

له اصول علم الهيئة ص ۱۱۳ و ص ۲۶۴ ۱۲

۵۲ اس کا بیان ابھی جاؤیت کے رُوحِ چارم میں گزرا۔

۳۵ اصول علم الہیاء ص ۲۶۴ ۱۲

14 AP " " " 92

نہ لہری کی، تو لکھا ثابت ہوا کہ جاذبیت میں زمین کی قوت جاذبہ سے زیادہ ہے۔
رقم و ہم: اقول ان سب سے بڑھ کر بطلان جاذبیت پر شاہد بحر اوقیانوس کا مدوجر رہے، ہر روز
دو بار پانی گزروں حتی کہ ۷۰ فٹ تک اونچا اٹھتا اور پھر بیٹھ جاتا ہے اسے جاذبیت قمر کے سرڈھالنا جاذبیت
ارض کو سلام کرنا ہے اگر قمر کو اس کے بعد اقرب ۱۹۷۲۵ میل پر رکھئے اور زمین کی جاذبیت اس
کے مرکز سے لیجئے کہ پانی کو اس سے ۳۹۵۶۶۵ میل بعد ہو تو حسب قاعدہ نیوٹن اگر زمین و قمر میں
قوت جذب برابر ہوتی پانی پر دونوں کے جذب کی نسبت یہ ہوتی جذب قمر: جذب ارض :: (۳۹۵۶۶۵)^۲
= (۳۵۵۷۱۹)^۲ ثنائی کو ایک فرض کریں تو سوم ÷ چارم = جذب قمر ہوتا یعنی $\frac{۱۵۶۵۳۸۹۲۶۲۵}{۵۰۹۴۹۰۶۶۹۶۱}$
۶۰۰۰۳۰۷۲۳۵۹۔ لیکن قمر میں قوت جذب قوت زمین کی ۵۷ ہے لہذا اسے ۶۰۵ میں ضرب دیا
حاصل ۴۶۰۰۰۰۶۰۰۰۰۔ یعنی پانی پر جذب قمر اگر ۲۳ ہے تو جذب زمین پانچ لاکھ یا قمر اگر ایک
قوت سے جذب کرتا ہے تو زمین ۳۹۷۲۱ قوتوں سے پھر کم نہ کر ممکن پانی بال برابر بھی اٹھنے پائے،

۳۶/۳۹

۵۲ اصول ہر دو صفحہ مذکورہ

۳۱ اصول ص ۲۹۷ ۱۲

اقول چاند کا زمین کو اونچا اٹھالینا براہدیان ہے زمین کا وزن
..... ۱۶۹۹۳۲ سولہ ہزار نو سو ترائوے مہاسنگھ من اور بیس سنگھ
من ہے وہ قمر سے انچاس حصے بڑی ہے بلکہ اس کا جرم جرم قمر کا وزن میں ۸۱۰۵ خصل ہے، کیا
چھٹنکی ڈیڑھ چھٹانک پانچ سیر نخچہ وزن پر غالب آ کر اسے کھینچ لے گی یا قمر کو جڑ غتیل کی کوئی کل دی گئی
ہے، اس کے پاس ایک کل ہوگی تو زمین کے پاس انچاس کہ قبل اس کے کہ وہ اسے بال بھراٹھا کے
پر اسے کھینچ کر گرا لے گی اور اگر بالفرض قمر زمین کو اٹھا بھی لے تو زمین چاہے سو گز نہیں سو میل

کھینچ جائے پانی کا ذرہ بھرا ٹھٹھا ممکن نہیں زمین کے اس طرف چاند کے خلاف کوئی دوسرا حامل اقویٰ نہ تھا جس سے چاند اسے نہ چھین سکتا اور پانی کو زمین مہاسٹکھوں زیادہ زور سے کھینچ رہی ہے چاند اسے کیونکر کھینچ سکے گا، اس کی نظیر یہ ہے کہ مثلاً سیر بھروزن کے ایک گولے میں لوہے کا پتر نہایت مضبوط کیلوں سے جڑا ہوا ہے تم اس گولے کو ہاتھ سے کھینچ سکتے ہو لیکن اس پتر کو گولے سے جدا نہیں کر سکتے جب تک وہ کیلیں نہ نکالو یہاں پانی پر وہ کیلیں صد ہا مہاسٹکھوں طاقت سے جذب ہے جب تک یہ معدوم نہ ہو پانی ہزاروں چاندوں کے ہلائے ہل نہیں سکتا لیکن ہلتا کیا گزروں اٹھتا ہے تو ضرور جذب زمین معدوم ہے وہو المقصود۔ اگر کئے ضرور اس سے زمین کی جاذبیت تو باطل ہوگی لیکن قمر کی تو مستم رہی۔

اقول اولاً مقصود ابطال حرکت زمین ہے وہ جاذبیت شمس پر مبنی اور اوپر گزرا کہ زمین ہی میں جاذبیت گمان کے شمس کو اس پر بلا دلیل قیاس کیا ہے جب یہی باطل ہوگی قیاس کا دریا ہی جل گیا شمس میں کہاں سے آئے گی یا یوں کہئے کہ ہیات جدیدہ کا وہ کلیہ کہ ہر جسم میں بقدر مادہ جاذبیت ہے جس کی بنا پر شمس میں اس کے لائق جاذبیت اور اس کے سبب زمین کی حرکت مافی تھی باطل ہو گیا اور جب معلوم ہو گیا کہ بعض اجسام میں جذب ہے بعض میں نہیں تو جذب شمس پر دلیل نہ رہی ممکن کہ شمس انھیں اجسام سے ہو جن میں جذب نہیں۔

ثانیاً مد کا جذب قمر سے ہونا بھی بوجہ کثیرہ مخدوش ہے جن کا بیان نمبر ۱۶ میں گزرا۔
ردِ یازدہم : اقول جو دوسری طرف کی مد کی توجیہ کی کہ زمین اٹھتی ہے اور ادھر کے پانی کو چھوڑ آتی ہے۔ جاذبیت ارض کی نفی پر دلیل روشن ہے سمت مواجہ کے پانی پر تو ارض و قمر کا تجاذب تھا یہ غلط مان لیا کہ قمر غالب آیا، سمت دیگر کے پانی کو تو دونوں جانب زمین ہی کھینچ رہی ہے اسے زمین نے کیونکر چھوڑا قمر کا جذب اس پر کم تو زمین کا جذب تو بقوت اتم ہے اور یہاں اس کا معارض نہیں پھر چھوڑ دینے کے کیا معنی!

ردِ دوازدہم : اقول یہ جو ہیات جدیدہ نے اقرار کیا کہ جذب قمر میں پانی زمین کا ملازم نہیں رہتا قمر کی جانب مواجہ میں بوجہ لطافت و قرب آب پانی زمین سے زیادہ اٹھتا ہے اور دوسری طرف بوجہ بُعد آب زمین پانی سے زیادہ اٹھتی ہے یہ بڑے کام کی بات ہے اس نے زمین پر جاذبیت شمس کا قطعی خاتمہ کر دیا اگر وہ صحیح ہوتی تو جب جذب قمر سے یہ حالت ہے جو انتہا درجہ صرف ۷۰ ہی فٹ اٹھا سکتا ہے تو جذب شمس کہ زمین کو ۳۱ لاکھ میل سے زیادہ کھینچ لاتا ہے واجب تھا کہ پانی پر اسی ۷۰ فٹ اور ۳۱ لاکھ ۱۶ ہزار باون میل کی نسبت سے اشد و اقویٰ ہوتا سامنے کے پانی زمین کو چھوڑ کر

لاکھوں میل چلے جاتے زمین نری سُوکھی رہ جاتی یا قوت جذب کے سبب قوت نافریت پانی کو زمین سے بہت زیادہ جلد تر گھماتی یا تو ساری زمین پانی میں ڈوب جاتی اگر پانی پھیلتا یا ہر سال سارے جنگل اور شہر غرقاب ہو کر سمندر ہو جاتے اور تمام سمندر چھیل زمین ہو جایا کرتے اگر پانی اتنی ہی مساحت پر رہتا۔

رَوِ سیزدہم : اقول ہوا تو پانی سے بھی لطیف تر ہے اور بہ نسبت آب آفتاب سے قریب بھی زیادہ تو اس پر جذب شمس اور بھی اقوی ہوتا اور روئے زمین پر ہوا کا نام و نشان نہ رہتا یا نافریت آڑے آتی تو ہوا کو زمین سے بہت زیادہ گھماتی، اب اگر ہوا بھی مثل زمین مشرق کو جاتی تو تمہارے طور پر لازم تھا کہ پتھر جو سیدھا اوپر پھینکا جاتا بہت دُور شرق میں جا کر گرے تاکہ ہوا کی تیزی زمین سے دو چنڈ ہی ہوتی اور پتھر مثلاً ۲ سیکنڈ میں ۶ فٹ اوپر چڑھتا اور ایک سیکنڈ میں نیچے اترتا تو اس میں سیکنڈ میں زمین ۱۵۱۹۶۲ گز چلتی لیکن ہوا کہ ان سیکنڈوں میں پتھر جس کا تابع رہا ۳۸۶۳ گز جاتی تو پتھر ۱۵۱۹ گز دُور جا کر اترتا حالانکہ جہاں سے پھینکا تھا وہیں اترتا ہے اور اگر ہوا غرب کو جاتی تو پتھر ۵۵۸ گز دُور غرب میں گرتا کہ تین سیکنڈ میں زمین کا وہ موضع جہاں سے پتھر پھینکا تھا ۱۵۱۹۶۲ گز مشرق کو چلا اور پتھر باقی باقی ہوا وہاں سے ۳۸۶۳ گز غرب کو گیا مجموعہ ۵۵۸ گز ڈھائی میل سے زیادہ کا فاصلہ ہو گیا لیکن وہاں کا وہیں گرتا ہے تو یقیناً جذب شمس و حرکت زمین دونوں باطل۔

رَوِ چار دہم : اقول کتنی واضح و فیصلہ کن بات ہے کاغذ کا تختہ دو برابر حصے کر کے ایک دیا ہی پھیلا ہوا ایک پتے میں رکھو اور دوسرا گولی بنا کر کہ پہلے سے مساحت میں دسواں حصہ رہ جائے اگر جاذبیت ہے واجب کہ اس کا وزن گولی سے دس گنا ہو جائے کہ جذب بحسب مادہ جاذب بدلے گا (مثلاً) اور مادہ مجذوب و بعد یہاں واحد ہیں اور اول کے مقابل زمین کے دس حصے ہیں تو اس پر دس جذب ہیں اور گولی پر ایک اور وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (مثلاً) تو واجب کہ اس کا وزن گولی وہ گنا ہو حالانکہ بڑا ہتھ باطل ہے تو جذب قطعاً باطل بلکہ ان کا جھکنا اپنے میل طبعی سے ہے اور نوع واحد میں میل بحسب مادہ ہے اور یہاں مادہ مساوی لہذا میل برابر لہذا وزن یکساں۔

فائدہ : اقول یہاں سے ظاہر ہوا کہ وہ جو مختلف گروں پر ششی کا وزن مختلف ہو جانا بتایا تھا (مثلاً) سب محض تراشیدہ خیال باطل تھے ورنہ جیسے وہاں جذب شمس وارض میں ۱ و ۲۸ کی نسبت تھی یہاں بھی دونوں حصے زمین میں اور ۱۰ کی نسبت ہے اور ۱ و ۲۸ اور ۱۰ و ۱ کی ہو سکتی ہے۔

رَوِ پانزدہم : اقول واجب کہ وہ تختہ اور گولی دونوں ایک مسافت سے ایک وقت میں

زمین پر اتریں کہ اگر تختہ پر ہوا کی مزاحمت وہ چند ہے تو اس پر زمین کا جذب بھی تو وہ چند ہے۔ بہر حال مانع و مقتضی کی نسبت دونوں جگہ برابر ہے تو اترنے میں مساوات لازم حالانکہ قطعاً تختہ دیر میں اترے گا تو ثابت ہوا کہ مقتضی جذب نہیں بلکہ ان کا طبعی میل کہ دونوں میں برابر ہے تو مقتضی مساوی ایک پر مانع وہ چند لاجرم دیر کرے گا۔

رَوِ شَانِ زِدِّہِم : اَقُول ملا جتنا کثیف تر جاذبیت بیشتر (عنا) تو وزن اکثر (عنا) تو پانی میں بہ نسبت ہوا وزن بڑھنا چاہئے حالانکہ عکس ہے استاذ ابوریحان بیرونی نے سو مشقال سونا ہوا میں تول کر سونے کا پتلہ پانی میں رکھا اور باٹ کا ہوا میں، $\frac{3}{4}$ مشقال رہ گیا۔ بیسویں حصے سے زیادہ گھٹ گیا۔ ہم نے سونے کے کڑے کہ ہوا میں ایک چھٹانک چار روپے ایک چوٹی ڈیڑھ ماشے بھر سونا تھے پانی میں تولے سونے کا پتلہ سطح آب سے ملتے ہی ہلکا پڑا وزن کا پتلہ ہوا میں جھکا جب سونے کا پتلہ پانی کے اندر پہنچا وزن صرف ایک چھٹانک تین روپے بھر رہ گیا دسویں حصے سے زیادہ گھٹ گیا، یہ کمی اختلاف آب و ہوا و موسم سے بدلے گی۔ ابوریحان نے جیجوں کا پانی لیا اور غوار زم میں فصل خریف میں تول اور ہم نے کنویں کا پانی اپنے شہر میں موسم سرما میں میل طبعی پر، اس کی وجہ ظاہر ہے میل بقدر وزن جھکاتا ہے اور جس ملا میں حجم ہے وہ بقدر کثافت مزاحمت کرتا ہے وزن دونوں پتلوں کا برابر ہے ہوا میں دونوں کا مزاحم بھی برابر تھا برابر ہے جب ایک پانی سے ملا جھکنے کا مقتضی کہ میل ہے اب بھی بدستور برابر ہے مگر جھکنے کا مزاحم اس پتلے پر بہت قوی ہے کہ پانی ہوا سے بدرجہا کثیف تر ہے لاجرم یہ کم جھکا اور ہوا کا پتلہ زیادہ، فافہم و تاویل لیکن بریلئے جاذبیت یہ اصلانہ بن سکے گا کہ جس کثافت آب نے مزاحمت بڑھاتی ہے اسی کثافت نے اسی نسبت پر وزن بھی بڑھایا ہے تو مانع و مقتضی برابر ہو کر حالت بدستور رہنی لازم تھی اور ایسا نہیں تو ضرور جاذبیت باطل ہے اصول طبعی میں کہا سبب اس کا یہ ہے کہ پانی اوپر کی طرف زور کرتا ہے لہذا سونے کو سہارا دے کر وزن کم کرتا ہے۔

اَقُول اگر اس سے صرف نیچے جانے کی مزاحمت مراد تو ضرور صحیح ہے اور اس کا جواب بھی سن چکے اور اگر یہ مقصود کہ پانی سونے کو اوپر پھینکتا ہے جیسا کہ اوپر کی طرف زور کرنے سے ظاہر تو عجیب جمل شدید ہے پانی اپنے سے ہلکی چیز کو اوپر پھینکتا ہے کہ خود اس سے زیادہ اسفل کو چاہتا ہے اپنے سے بھاری کو سہارا دے تو لوہا بلکہ کوئی چیز پانی میں نہ ڈوبے۔

ثانیاً ایسا ہو تو یہ جذب زمین پر تازہ رد ہو گا جب پانی اپنے سے ہلکی بھاری ہر چیز کو پھینکتا ہے تو معلوم ہوا کہ اس کی طبیعت میں وضع ہے اور دفع ضد جذب ہے تو اس کی طبیعت میں جذب نہیں اور وہ زمین ہی کا جز ہے تو زمین میں نہیں تو شمس میں کس دلیل سے آئے گا اور حرکت زمین کا انتظام کدھر جائے گا۔

رد ہفتم : اقول ایک بڑی مشک اور ایک مشکیزہ ہوا سے خوب بھر کر منہ باندھ کر پانی میں بیٹھانا چاہو تو مشک زیادہ طاقت مانگے گی اور دیر میں بیٹھے گی اور بٹھا کر چھوڑ دو تو مشکیزہ سے جلد اوپر آئے گی اور ایک بڑا پتھر اور ایک چھوٹا اوپر جہ واحد تک پھینکو تو بڑا زیادہ طاقت چاہے گا اور دیر میں جائے گا اور چھوٹے سے جلد اتر آئے گا، پانی کا دباؤ اگر مشکوں کو اٹھاتا اور زمین کا جذب پتھروں کو گراتا تو قسراً قوی پر ضعف ہوتا ہے اور اضعف پر اقوی چھوٹا پتھر اور مشکیزہ جلد آتا ہے، اور بڑا پتھر اور مشک دیر میں۔ ہاں ہاں یہ کہنے کے بڑے کا دفع بڑا ہے زیادہ دفع کرے گا تو وہ مدفع بھی تو بڑا ہے کم دفع ہوگا تو غایت یہ کہ نسبت برابر ہے دونوں برابر انھیں مشک پر زیادہ کیوں، یونہی جذب میں اگر کہنے مشک اور بڑے پتھر نے یوں جلدی کی کہ بیچ میں جو ملا حائل ہے بڑی چیز اس کے چہرے پر زیادہ قادر ہے تو اولاً بڑے کا حائل بھی بڑا ہے تو نسبت برابر رہی۔ یہ وجہ کہ بڑی چیز اثر قسراً قبول کرتی ہے تو پانی کے دباؤ سے مشک کیوں جلد اٹھی اور زمین کے جذب سے بڑا پتھر کیوں جلد آیا، اگر کہنے جذب بحسب مادہ ہے بڑے پتھر میں مادہ زائد تھا اس پر جذب زمین زیادہ تھا لہذا دیر میں اوپر گیا اور جلد نیچے آیا۔

اقول اولاً یہ مردود ہے دیکھو ۱۱۔

ثانیاً خود اس قول کو تفاوت اثر سے انکار ہے (۱۲) ثالثاً یہ وہی بات ہے کہ جاذبیت کا تھل پڑا لگا رکھے گی تمہارے یہاں وہی اجزاء کے دیمقراطیسہ ثقیل یا طبع ہیں (۱۳) تو جذب کیوں ہو وہ اپنی طبیعت سے طالب سفلی ہوں گے۔ سابعاً بڑی مشک کی ہوا میں بھی مادہ زیادہ ہے اور ہیات جدیدہ میں ہوا بھی ثقیل مانی گئی ہے (۱۴) تو بلاشبہ بڑی مشک پر جذب زمین زائدہ ہے پھر یہ دیر میں نیچے کیوں بیٹھی اور جلد اوپر کیوں آئی، اگر کہنے پانی اس سے زیادہ ثقیل ہے لہذا زمین اسے زیادہ جذب کرتی ہے اس لئے یہ اوپر منفع ہوتی ہے۔

اقول اولاً یہ وہی قول مردود ہے کہ جذب بحسب مجذوب ہے۔

ثانیاً دفع بحسب نسبت ثقل ہو گا پانی اس مشک سے اقل ہے اور مشک یہ مشکیزہ سے تو مشک پر جذب زمینی مشکیزہ سے زائد ہوا اور دفع مشکیزہ سے

کم تو واجبہ کہ مشک جلد بیٹھے اور شکیزہ جلد اٹھے حالانکہ امر بالعکس ہے یا بدستور بلحاظ نسبت تساوی رہے۔ غرض کوئی کل ٹھیک نہیں بیٹھتی اور اگر جذب کو چھوڑ کر میل طبعی مانو تو سب موجہ ہیں ہوا کا میل فوق اور حجر کا تحت ہے مشک پر باد کا بیٹھنا اور پتھر کا اوپر جانا خلاف طبع تھا، اس لئے اکبر نے زیادہ مقاومت کی اور دیر ہوئی اور مشک کا اٹھنا اور پتھر کا گرنا مقتضائے طبع تھا لہذا اکبر نے جلدی کی۔

ردِ ہیمِ دوم : اقول شے واحد پر بعد واحد سے جاذب واحد کا جذب مختلف ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ **تنبیہ :** بعد (علا) پتھر یا میٹر کا پارہ ہوائے معتدل میں ایک جگہ پر قائم ہے اس پر جذب زمین کی ایک مقدار معین محدود ہے جو ان کے مادوں اور اس کے بعد معین کا تقاضا ہے اب اگر ہوا گرم ہوئی پارہ اوپر چڑھے گا کیا جذب زمین کم پڑے گا، کیوں کم ہوا، اس وقت بھی تو زمین و زیتق انھیں مادوں پر تھے وہی بعد تھا، گرمی نے زمین یا پارے میں سے کچھ کتر نہ لیا یہاں آکر پارہ ٹھہرے گا جب تک اسی گرمی پر ہے، اب ہوا سرد پڑی پارہ نیچے اترے گا اور خط اعتدال پر بھی نہ ٹھہرے گا۔ کیا جذب زمین بڑھے گا کیوں، اب بھی تو ارض و سیلاب کے وہی مادے وہی بعد تھا سردی نے زمین یا پارے میں کوئی پیوند جوڑ نہ دیا یہ اختلاف ہوا کی طرف منسوب نہیں ہو سکتا کہ پارہ ہوا سے ہمیشہ اٹھتا ہے۔ گرمی ہوائے اگر اس میں کچھ خفت پیدا کی تو اس سے پہلے ہوا میں اس سے زیادہ پیدا ہو چکی بلکہ لطافت و کثافت ہوا کا عکس ہے، لا جرم جذب غلط ہے بلکہ برودت موجب ثقل ہے، اور ثقل طالبِ سفلی، اور حرارت موجب خفت ہے، اور خفت طالبِ علوی۔

ردِ نوِ دوم : اقول بخارات پیدا ہوتے ہی اوپر جاتے ہیں ان کا مرکب اجزائے مائید و ہوائیہ سے ہے اور ان کے نزدیک ہوا بھی ثقیل ہے (علا) اور پانی اٹھتا ہے کہ ہوا سے سات سو ستتر یا آٹھ سو گنا یا آٹھ سو انیس مثل بھاری ہے اور ظاہر ہے کہ جو ثقیل و اٹھتا ہے ایسا مرکب ہو وہ اس ثقیل سے اٹھتا ہوگا تو بخار ہوا سے بھاری ہے تو یہاں وہ عذر نہیں چلتا جو پانی کے تیل کو پھینکنے میں ہوتا کہ بھاری چیز ہلکی کو پھینکتی ہے کہ ہلکی بھاری کو، پھر ان کے جانے کی کیا وجہ ہے، زمین اگر انھیں جذب کرتی تو کون چیز انھیں زمین سے چھین کر اوپر لے جاتی، کیا کوئی سیارہ تو شب کا وہ وقت لیجئے کہ کوئی سیارہ

نصف النہار بلکہ افق پر اصلاً نہ ہو جیسے وہ زمانہ کہ ستیارات و قمر نور سے سنبلہ تک ہوں اور طالع راس الحمل یا ثوابت تو مہاسنکھوں میل دور سے اجزائے زمین کو خاص اس کی گود سے اچک لیتے، تو چاہتے کہ تمام دنیا کے ریگستانوں میں ریت کا ٹیلہ نہ رہا ہوتا سب کو ثوابت اڑا لے گئے ہوتے زمین کہ ان کو جذب کر رہی ہے محال ہے کہ وہی دفع کرتی کہ دو ضدین مقتضائے طبع نہیں ہو سکتیں، تو ثابت ہوا کہ جذب زمین غلط ہے بلکہ ہوا خفیف ہے اور ان میں جو اجزائے ہوائیہ ہیں گرمی کے سبب اور لطیف ہو گئے اور اجزائے مائیکہ ان میں محبوس ہیں ان میں بوجہ حرارت خفت آگئی جوش دینے میں پانی کے اجزاء اوپر اٹھتے ہیں لہذا اجزائے ہوائیہ انھیں اڑا لے گئے کہ حقیقت طالب غلو ہے تو بالضرورة ثقیل طالب سفلی ہے کہ الضد بالضد یہی میل طبعی ہے تو جاذبیت مہمل، یہ اسی دلیل میں دوسری وجہ سے رد جاذبیت ہوا، اگر کہتے اس حقیقت نے ہیں کیوں نہ فائدہ دیا، حرارت نے اجزائے آب و ہوا کو ہلکا کیا لہذا ان پر جذب کم ہوا اور برابر کی ہوا نے جس جذب زائد سے ان کو اوپر پھینکا جیسے پانی نے تیل کو۔

اقول ادلاً کیا بخار اسی وقت اٹھتا ہے جب مثلاً پانی جہاں گرم ہوا تھا وہاں سے ہٹا کر ٹھنڈی جگہ لے جاؤ جہاں کہ ہوا کو اثر گرمی نہ پہنچا حاشا بلکہ وہ پیدا ہوتے ہی معاً اٹھتا وہ حرارت کہ اس ہوا کو گرم کر بیگی کیا اس کے برابر والی کو گرم نہ کرے گی خصوصاً تیزی شمس کے پانی سے بخار اٹھنا کہ آفتاب نے قطعی برابر والی ہوا کو بھی اتنا ہی گرم کیا جتنا اسے پھر اس میں اجزائے مائیکہ ہونے سے وزن زائد۔

ثانیاً بالکل الٹی کہی تمہارے نزدیک تو جتنا جذب کم اتنا وزن کم (۷۵) تو خفت قلت جذب سے پیدا ہوتی ہے نہ کہ قلت جذب خفت سے۔

ثالثاً وہی جو اوپر گزرا کہ مادہ بدستور بعد بدستور پھر حرارت سے جذب میں کیوں فتور، کیا سبب ہے کہ گرمی نے ہلکا کر دیا، اگر کہتے کہ حرارت بالطبع طالب غلو ہے، ولہذا نار و ہوا اوپر جاتی ہیں اور بدستور بالطبع طالب سفلی ہے ولہذا آب و خاک نیچے جھکتے ہیں تو ضرور حرارت سے خفت پیدا ہوگی مگر یہ میل طبعی کا اقرار اور جاذبیت پر تلوار ہوگا۔

ردِ ستم : جو ۱۸ کے رابعہ میں گزرا کہ جذب زمین ہے تو اندر کی ہوا کا اوپر کو ابھارنا کیا معنی او وہ اس قوت سے کہ صد ہامن کے بوجھ کو سہارا دے نہیں نہیں فنا کر دے کہ محسوس ہی نہ ہو۔
ردِ لیست و یکم : اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ رانی کا دانہ پہاڑ کے کبر وڑویں حصے کے بھی ہم وزن نہیں ہو سکتا نہ کہ سارے پہاڑ سے کانٹے کی تول برابر، مگر مسئلہ جاذبیت صحیح ہے تو یہ ہو کہ رہے گا، بلکہ رانی کا دانہ پہاڑ سے بھی زیادہ وزنی ہوگا۔ ظاہر ہے کہ پتے کا جھکنا اثر جذب ہے، جس پر

[illegible]

اقول اولاً دیکھو پھر بولے تمہارے یہاں وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (۱۵) جب دونوں طرف جذب مساوی ہو کر اثر جذب کچھ نہ رہا، پہاڑ میں وزن کہاں سے آیا۔

۱۳۶۔ ۴۷۲۰۸۹۵ لا = ۱۳۴۶۶۳۰۸۰ = لا = $\frac{۱۳۴۶۶۳۰۸۰}{۶۶۲۰۸۱۸۹} = ۲۱۶۶۳۵$
 دی = ۸۶۳۷۵ کس قدر فرق ہے کہاں تین مثل قطر کہاں آٹھ مثل، ڈھائی لاکھ میل سے کم بعد میں
 چالیس ہزار میل کا تفاوت، جاذبیت قمر اگر ۵۶۱۵ تھی واجب کہ مادہ فستہر بھی اتنا ہوتا نہ کہ $\frac{۱}{۵}$ اور
 مادہ $\frac{۱}{۵}$ تھا تو واجب کہ جاذبیت بھی اسی قدر ہوتی نہ کہ ۵۶۱۵ کہ جاذبیت بحسب مادہ ہے، اگر کہتے $\frac{۱}{۵}$
 فقط مثال کے لئے فرض کر لیا ہے اقول ہرگز نہیں ص ۲۶۶ پر جو جدول دی ہے اس میں مادہ قمر مادہ زمین کا
 ۶۰۱۲۸ بتایا ہے کہ تقریباً یہی $\frac{۱}{۵}$ ہوتا ہے - $\frac{۱}{۵} = ۰.۲ = ۰.۶۰۱۳$ رفع سے ۰.۶۰۱۲۸ بھی ۰.۶۰۱۳ ہے اور بفرض
 غلط اگر فرض غلط تھا تو واقعیت معلوم ہوتے ہوئے غلط فرض کیا معنی کیا واقع سے مثال نہ ہو سکتی مگر ہے یہ
 کہ واقعی نہ یہ نہ وہ ، ان لوگوں کی خیال بندیاں ہیں ۱۲ منہ غفرلہ ۔

★ اقول وغیرہ پر جو نمبر یعنی ہندسہ ہے وہ یہاں سے ختم ہے قلمی نسخہ میں اس طرح نہیں لکھا۔ عبد النعیم عزیزی

ثانیاً اگر پہاڑ خود وزنی ہے تو کیا اس کا اور رائی کے دانے کا اتنا ہی فرق ہے کہ اس کا پڑا اُٹھے نہیں، نہیں وہ یقیناً اپنے وزن ہی سے زمین پر پہنچے گا، اور جس طرح وہاں جھکنے میں جذب کا محتاج نہ تھا زمین تک آنے بھی جذب کا محتاج نہ ہوگا بلکہ اس کے اپنے ذاتی وزن کی نسبت ہے اُسے زمین پر لائیگی تو ثابت ہوا کہ جذب باطل ہے ورنہ رائی کا دانہ پہاڑ سے بھاری ہوا، یہ جاذبیت کی خوبی ہے اور میل لیجئے تو چاہے رائی اور پہاڑ کو آسمان ہفتم پر رکھ دیجئے ہمیشہ اُن میں وہی نسبت رہے گی جو زمین پر ہے کہ ان کا میل ذاتی نہ بدلے گا۔

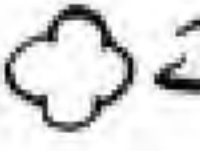
رَوْبِست و دوم : اقول دونوں ہیاتوں کے اتفاق سے اعتدالین کی مغرب کو حرکت منتظم ہے اور ہم نمبر ۲۲ میں دلائل قاطعہ سے روشن کر چکے کہ وہ جاذبیت سے بن سکنا درکنار جاذبیت ہو تو مرکز منتظم نہ رہے گی۔

رَوْبِست و سوم : اقول میل کل ہر سال منتظم روش پر رُو بکی ہے اسے بھی جاذبیت مختل کر دے گی۔ (۲۳)

رَوْبِست و چہارم : اقول جاذبیت ہو تو زمین کے چھلوں کا نظام مختل ہو جائے اور ہر سال قطبین پر زمین زیادہ خالی ہوتی جائے۔

رَوْبِست و پنجم : اقول تقاطع اعتدالین کا نقطہ تقاطع چھوڑ کر اونچا ہو جائے۔

رَوْبِست و ششم : اقول ہر سال قطر استوائی بڑھے۔

رَوْبِست و ہفتم : اقول زمین کی شکل ہو جائے  یہ سب مطالب نمبر ۲۲ میں واضح ہوئے۔

دلائل نیوٹن ساز جاذبیت گداز

رَوْبِست و ہشتم : جب ترکیب اجسام اجزائے ثقیلہ بالطبع سے ہے اور اس کی تصریح خود نیوٹن ساز نے کی (۷) تو قطعاً جسم ثقیل بلا جذب جاذب خود اپنی ذات میں ثقیل ہے اور ثقیل نہیں مگر وہ کہ جانب ثقل جھکنا چاہے دو چیزوں میں جو زیادہ جھکے اُسے دوسری سے ثقیل تر کہیں گے، تو ثابت ہوا کہ یہ اجسام بذات خود بے جذب جاذب ثقل ہے، اس سے زیادہ میل طبعی کا ثبوت اور جاذبیت کا ابطال کیا درکار ہے جس کا خود مخترع جاذبیت نیوٹن کو اقرار ہے۔

رَوْبِست و نہم : اقول ظاہر ہے کہ جذب زمین اگر ہو تو وہ نہیں مگر ایک تحریک قسری اور

ہر جسم میں قوتِ ماسکہ ہے جسے حرکت سے ابا ہے اور اس کا منشا جسم کا ثقل وزن ہے (علا) تو زمین جسے جذب کرے گی اُس کا وزن جذب کی مقاومت کرے گا تو ضرور وزن ذاتِ جسم میں ہے اور وزن ہی وہ شے ہے جس سے پلڑا جھکتا ہے تو میل ثقل طبیعت کا مقتضی ہے تو جذب لغو و بے معنی ہے، و بجا رہے اخروی پدائش معلوم کہ اجسام اپنے جذب کو مختلف قوت چاہتے ہیں، پہاڑ اس قوت سے نہیں کھینچ سکتا جس سے رانی کا دانہ، یہ اختلاف ان کی ثقل کا ہے، جسم جتنا بھاری ہے اس کے جذب کو اتنی ہی قوت درکار ہے (علا) کہ ثقل خود جسم میں ہے قوتِ جذب سے پیدا نہیں بلکہ قوتِ جذب کا اختلاف اس پر متفرع ہے، یہی میل طبعی ہے۔

دلائل بر بنائے اتحاد و اثر جذب

نمبر ۱۲ میں گزرا کہ چھوٹے بڑے، ہلکے بھاری تمام اقسامِ اجسام پر اثر جذب یکساں ہے، اگر موافقت ہو نہ ہوتی تو سب جسم ایک ہی رفتار سے اترتے اور ہیئتِ جدیدہ کو اُس پر اتنا وثوق ہے کہ اسے مشاہدہ سے ثابت بتاتی ہے، مشاہدہ سے زیادہ اور کیا چاہئے، یہ دلائل اسی نمبر کی بنا پر ہیں۔

رؤسیم : اقول اجسام کا نیچے آنا جذب سے ہو اور اس کا اثر سب پر یکساں ہو، اور وزن اسی سے پیدا ہوتا ہے (علا) تو لازم ہے کہ تمام اجسام کا وزن برابر ہو، رانی اور پہاڑ ہم وزن ہوں۔ کانٹے، ترازو، باٹ سب آلاتِ وزن چھوٹے ہو جائیں، بازاروں کا نظام درہم برہم ہو جائے نہ اگر کئے وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے اور جذب بحسب مادہ مجذوب ہے (علا) تو جس میں مادہ زیادہ اُس پر جذب زیادہ اور جس پر جذب زیادہ اس کا وزن زیادہ۔

اقول اولاً علا مردود محض ہے کما تقدم۔

ثانیاً و اسی وزنوں سے کام نہیں چلتا۔ وزن زیادہ ہونے کی حقیقت یہ ہے کہ نیچے زیادہ جھکے جو زیادہ نہ جھکے جسم میں کتنا ہی بڑا ہو وزن میں زیادہ نہیں ہو سکتا، جیسے لوہے کا پنیر اور پان سیر روٹی کے گالے۔ اور زیادہ جھکنا تیزی رفتار کو مستلزم۔ ظاہر ہے کہ مثلاً دس گز مسافت سے نیچے اترنے والی دو چیزوں میں جو زیادہ جھکے گی اس مسافت کو زیادہ طے کرے گی کہ یہ مسافت جھکنے ہی سے قطع ہوتی ہے جس کا جھکنا زیادہ اس کا قطع زیادہ، تو اسی کی رفتار زیادہ اور ہیئتِ جدیدہ کہ چکی کہ جذب پر چھوٹے بڑے ہلکے بھاری میں مساوی رفتار پیدا کرتا ہے کہ خارج سے روک نہ ہو تو باقتضائے جذب سب برابر اتریں تو جذب سب کو یکساں جھکاتا ہے اور یہی حامل وزن تھا تو روشن ہوا کہ جذب سب میں یکساں وزن

21

21

پیدا کرتا ہے اور وزن نہیں مگر جذب سے، تو قطعاً تمام اجسام رانی اور پہاڑ ہم وزن ہوئے اس سے بڑھ کر اور کیا سفسطہ ہے۔ لاجرم جذب باطل بلکہ اجسام میں خود وزن ہے اور وہ اپنے میل سے آتے ہیں جو بڑے ہیں چھوٹے سے زائد، لہذا اُس کی رفتار زائد۔

رَدّی وکیم : اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ نیچے اترنے والے جسم کا ہوا کو زیادہ چیرنا زیادہ جھکنے کی بنا پر ہوگا، اگر اصلاً نہ جھکے اصلاً نہ چیرے گا کہ جھکے کم شق کرے گا زیادہ تو زیادہ لیکن ثابت ہو چکا کہ جذب سب اجسام کو برابر جھکاتا ہے تو سب ہوا کو برابر شق کریں گے پھر ہوا سے اختلاف کرنا دھوکا ہے تو واجب کہ رانی اور پہاڑ ایک ہی چال سے اتریں، اور یہ جنون ہے۔ ہلکا بھاری کہنا محض مغالطہ ہے۔ بھاری وہ زیادہ جھکے، جب کوئی آپ نہیں جھکتا سب کو جذب جھکاتا ہے اور وہ سب کو برابر جھکاتا ہے۔ تو نہ کوئی ہلکا ہے کہ ہوا پر کم دباؤ ڈالے نہ بھاری کہ زیادہ۔

رَدّی ودوم : ہر عاقل جانتا ہے کہ مزاحمت طلب خلاف سے ہوتی ہے جو چیز نیچے جھکنا چاہے اور تم اُسے اوپر اٹھاؤ کہ مزاحمت کرے گی اور جو جتنا زیادہ جھکے گی زیادہ مزاحم ہوگی، اور دو چیزیں کہ برابر جھکیں مزاحمت میں بھی برابر ہوں گی کہ مخالف مساوی ہے اور ابھی ثابت ہو چکا کہ نیچے جھکنے میں تمام اجسام برابر ہیں تو کسی میں دوسرے سے زائد مزاحمت نہیں تو جس طاقت سے تم ایک پنسیر اٹھا لیتے ہو اسی خفیف زار سے پہاڑ کیوں نہ اٹھا لو، اور اگر پہاڑ نہیں اٹھتا تو کنکری کیسے اٹھا لیتے ہو، اُس پر بھی تو جذب زمین کا ویسا ہی اثر ہے جیسا پہاڑ پر، یہاں تو ہوا کی روک کا بھی کوئی جھگڑا نہیں اور وزن کی گند اوپر کٹ چکی کہ اس میں وزن کے سوا کچھ باقی نہیں۔

رَدّی وسوم : اقول گلاس میں تیل، ہوا اور پانی ڈالو تیل کیوں اوپر آتا ہے اور جذب کا اثر تو دونوں پر ایک سا ہے اگر دھار کے صدرہ سے ایسا ہوتا ہے تو پانی پر تیل ڈالنے سے پانی کیوں نہیں اوپر آجاتا۔

رَدّی وچہارم : اقول کنکری ڈوبتی ہے، لکڑی تیرتی ہے۔ یکس لئے؟ اثر تو یکساں ہے۔

رَدّی وپنجم : اقول اب بنجار جاذبیت سے بنجار نکالے گا اور دھواں اُس کے دھوئیں بکھیرے گا یہ اوپر کیوں اُٹھتے ہیں، ہوا انہیں دباتی ہے یہ ہوا کو کیوں نہیں دباتے، اثر تو سب پر برابر ہے۔ واجب کہ بنجار و دخان زمین سے لپٹے رہیں بال بھر نہ اٹھیں۔

رَدّی وششم : اقول پہاڑ گرے تو دور تک زمین کو توڑتا اس کے اندر گھس جائیگا

یہ پہاڑ کی نہ اپنی طاقت ہے کہ اُس میں میل نہیں نہ اپنا وزن کہ وزن تو جذب سے ہوا، جذب کا اثر جیسا اُس پر ویسا ہی تم پر، تم اوپر سے گر کر زمین میں کیوں نہیں دھنس جاتے۔ اگر کہتے اس کا سبب صدمہ ہے کہ پہاڑ سے زیادہ پہنچتا ہے۔

اقول صدمہ کو دو چیزیں درکار، شدت ثقل و قوت رفتار۔ اثر جذب کی مساوات دونوں کو اس میں برابر کر چکی کما عرفت (جیسا کہ توجان چکا ہے۔ ت) پھر تفاوت کیا معنی! بالجملہ ہزاروں استعمالے ہیں۔

یہ ہیں تحقیقاتِ جدیدہ اور ان کے مشاہداتِ چشم دیدہ۔ ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

دلائل بر بناء جذب گلی

ہم نمبر ۱۰ و ۱۱ میں روشن کر آئے کہ جاذبِ طبعی پر مجذوب کو اپنی پوری قوت سے جذب کرتا ہے اور یہ کہ قوتِ غیر شاعرہ کا جذب بحسب زیادت کافی کہ مجذوب زائد ہونا محض جہالتِ سفسطہ ہے اور ہیاتِ جدیدہ کے نزدیک ہر جسم میں اس کے مادے کے لائق ماسکہ ہے جس کو حرکت سے ابا ہے وہ اسی قدر محرک کی مزاحمت کرتا ہے۔ دلائل آئندہ کی انھیں روشن مقدمات پر بنا ہے اور وہیں ان کی آسانی کو تسلیم کر لیا ہے کہ ہر شے کو کُل کُڑہ جاذب نہیں بلکہ مرکز تک اُس کا جتنا حصہ سطحِ مجذوب کے مقابل ہو کہ ساری زمین اپنی پوری قوت سے ہر شے کو جذب کرے تو اُن پر اور بھی مشکل ہو، ولہذا التساوی قوت جذب کیلئے مجذوبات کی سطح مواجہ زمین کی مساوات لی۔

ردسی و ہفتم؛ **اقول** بدایت معلوم اور ہیاتِ جدیدہ کو بھی اقرار کہ ہوا اور پانی اُن میں اترنے والی چیزوں کی ان کے لائق مزاحمت کرتے ہیں، پر اور کاغذ کی زائد اور لوہے اور پتھر کی کم۔ یہ دلیل قاطع ہے کہ ان کا اترنا اپنا فعل ہے یعنی میل طبعی سے نہ فعل زمین کے اس کے جذب سے اس لئے کسی فعل میں مزاحمت جس پر فعل ہو رہا ہے اُس کی مخالفت نہیں، بلکہ جو فعل کر رہا ہے اس کے مقابلہ ہے۔ اب چار صورتیں ہیں۔

مزاحم اگر فاعل سے قوی ہو اور فعل خلاف چاہے فعل واقع کرے گا اور صرف روک چاہے یا فاعل سے قوت میں مساوی ہو تو فعل ہونے نہ دے گا اور خفیف ہو مگر معتد بہ تو دیر لگائے گا یعنی فعل تو حسبِ ہش فاعل ہو مگر بدیر اور معتد بہ کو اصلاً اثر مزاحمت ظاہر نہ ہوگا۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ زمین سے گز بھراونچی ہوا آدھا گز بلکہ انگل بھر ہی اونچا پانی اجسام کی مزاحمت کرتے ہیں۔ کہاں ان کی ہستی اور کہاں ان کے مقابل

چار ہزار میل تک زمین جس کا ایک ٹکڑا کہ ان کے برابر کا ہواں سے کثافت و طاقت میں درجوں زائد ہے نہ کہ وہ پورا حصہ، یقیناً یہ اس کے سامنے محض کا عدم ہیں۔ ہرگز اس کے فعل میں نام کو مزاحم نہیں ہو سکتے تو روشن ہوا کہ اجسام کا اترنا زمین کا فعل نہیں بلکہ خود ان کا جن کی نسبت سے ہوا اور پانی چاروں قسم کے ہو سکتے ہیں۔

رد سی و ہشتم : اقول مقناطیس کی ذرا سی بیٹا اور کھربا ر کا چھوٹا سادانہ لوہے اور تنکے کو کھینچ لیتے ہیں اگر جذب زمین ہوتی تو ان سے مقابل چار ہزار میل پر جو حصہ زمین ہے یہ خود ان جاذبوں کو اور ان سے ہزاروں حصے زائد کو یہ نہایت آسانی سے کھینچ لے جائے۔ اس کے سامنے ان کی کیا حقیقت تھی کہ یہ اس سے چھین کر اپنے سے ملا لیتے۔ لاجرم قطعاً یہ زمین سے اتصال لوہے اور تنکے کا اپنا فعل تھا جس پر مقناطیس و کھربا ر کی قوت غالب آگئی۔

رد سی و نہم : اقول پتھریل ٹپک پڑتا ہے اور کچا اگرچہ حجم میں اس سے زائد ہو نہیں گرتا، اور شک نہیں کہ لوہے کا ستون جس کی سطح باجہ اس سیب کے برابر ہو اگرچہ دس ہزار من کا ہو زمین اُسے کھینچ لے گی، یہاں جس طاقت سے دس ہزار من لوہے کا ستون با آسانی کھینچ آئے گا کچے سیب کا شاخ سے تعلق نہ چھوٹ سکے گا تو واجب کہ کچے پتے پھل سب یکساں ٹوٹ پڑیں، لیکن ایسا نہیں ہوتا، تو یقیناً جذب زمین باطل، بلکہ سب اپنے میل سے آتا ہے۔ پتے کا میل اس کے ضعیف تعلق پر غالب آیا ٹوٹ پڑا کچے کا اس کے قوی تعلق پر غالب نہ آسکا آویزاں رہا۔

رد چہلم : اقول آدمی کے پاؤں کی اتنی سطح ہے اس مسافت کا ستون آہنی دس ہزار گز ارتفاع کا آدمی کیا باقی کی قوت سے بھی نہ ہل سکے گا اور بوجہ مساوات سطح مواجہ آدمی پر بھی جذب زمین اتنا ہی قوی ہے، تو واجب کہ انسان کو قدم اٹھانا محال ہو دوڑنا تو بڑی بات۔ یونہی ہر جانور کا چلنا، پرند کا اڑنا سب ناممکن ہوا لیکن واقع ہیں تو جذب باطل۔

رد چہل و یکم : پانی اور تیل ہموزن لے کر گلاس میں تیل ڈالو اوپر سے پانی کی دھار، پانی نیچے آجائیگا۔ خود ہیأت جدیدہ کو مسلم کہ اس کی وجہ پانی کا وزن ہونا ہے۔ یہ کلمہ حق ہے کہ بے سمجھے کہہ دیا اور جاذبیت کا خاتمہ کر لیا بر بنائے جاذبیت ہرگز یہ پانی تیل سے وزنی نہیں، وزن جذب سے ہوتا ہے تو وزنی جس پر جذب زیادہ ہو وہ اس پانی پر کم ہے کہ ایک کو وہ نسبت روغن زمین سے دور جسے تم نے نمبر ۱۶ میں کہا تھا کہ ادھر کا پانی اگرچہ زمین سے متصل ہے نسبت زمین قمر سے دور ہے دوسری دھار کی مساحت اس گلاس میں

پھیلے ہوئے تیل سے کم تو اس کا جاذب چھوٹا کثرت مادہ سے وزنی بتاتے اس کا علاج ہوزن لینے نے کر دیا بلکہ وہ پورا پانی پڑنے سے بھی نہ پائیکا تو تیل کو اچھال دے گا تو ہر طرح پانی ہی کم وزنی ہے اور تیل پہلے پہنچا تو اس پر واجب تھا کہ پانی اوپر ہی رہتا مگر جاذبیت ابطال کو نیچے ہی جاتا ہے۔ اب کوئی سبیل نہ رہی کہ سو اس کے کہ اپنے مزعوم نمبر یعنی اتحاد ثقل و وزن کو استغنیٰ دو اور کہو کہ اگرچہ پانی ہم وزن بلکہ کم وزن ہو ثقل طبعی میں تیل سے زائد ہے۔ لہذا اُس سے اسفل کا طالب ہے اور اُسے اعلیٰ کی طرف دافع اب ٹھکانے سے آگئے اور ثابت ہوا کہ جاذب باطل و مہمل اور میل طبعی مستحل۔

رد چہل و دوم؛ اقول جذب زمین ہو تو واجب کہ جسم میں جتنا مادہ کم ہو اسی قدر وزن زائد ہو اور جتنا زائد اسی قدر کم مثلاً گز بھر مربع کاغذ کے تختے سے گز بھر مکعب لوہے کی سِل بہت ہلکی ہو اور وہ سِل جس کی سطح مواجہ ایک گز مربع اور ارتفاع سو گز ہے اور زیادہ خفیف ہو اور جتنا ارتفاع زائد اور لوہا کثیر ہوتا جائے اتنا ہی وزن ہلکا ہوتا جائے یہاں تک کہ کاغذ کا تختہ اگر تولہ بھر کا تھا تو وہ عظیم لوہے کی سِل رتی بھر بھی نہ ہو نہ رتی کا ہزارواں لاکھواں حصہ ہو، وجہ سنیے جسم میں جتنا مادہ زیادہ ماسکہ زیادہ اور جتنی ماسکہ زیادہ جاذب کی مزاحمت زیادہ اور جتنی مزاحمت زیادہ اتنا ہی جذب کم اتنا ہی وزن کم کہ وزن تو جذب ہی سے پیدا ہوتا ہے جو کم کھینچے گا کم جھکے گا اور کم جھکنا ہی وزن میں کمی ہونا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ جتنا مادہ زیادہ اتنا ہی وزن کم۔ بالکل ہر عاقل جانتا ہے کہ قوی پر اثر ضعیف ہوتا ہے اور ضعیف پر قوی، جب دو چیزوں کے جاذب مساوی ہوں اُن کی قوتیں مادی ہوں گی اور مساوی قوتوں کا اثر اختلاف مادہ مجذوب سے بالقلب مد لے گا یعنی مجذوب میں جتنا مادہ زائد اتنا اُس پر جذب کم ہوگا لا جرم اتنا ہی وزن کم ہوگا اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ درکار ہے۔ بقیہ کلام رد چہالیس میں آتا ہے۔

رد چہل و سوم؛ اقول جذب جس طرح اوپر سے نیچے لانے کا سبب ہوتا ہے نیچے سے اوپر اٹھانے کا مزاحم ہوتا ہے کہ جاذب کے خلاف پر حرکت دینا ہے۔ پہلوان اور لڑکے کی مثال رد اترالیس میں آتی ہے۔ اور ثابت ہو چکا کہ جتنا مادہ کم اتنا ہی جذب قوی تو واجب کہ ہزار گز ارتفاع والی لمبے کی سِل ایک چٹکی سے اٹھ آئے، جیسے کاغذ کا تختہ، اور کاغذ کا تختہ سو پہلوانوں کے ہلاتے نہ ہلے۔ جیسے وہ لوہے کی سِل بغرض جاذبیت سلامت ہے تو زمین و آسمان نہ وبالا ہو کر رہیں گے، تمام نظام عالم منقلب ہو جائے گا۔

رد چہل و چہارم؛ اقول واجب کہ وہ کاغذ کا تختہ اُس ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سِل سے بہت جلد اترے کہ جتنا مادہ کم اتنا ہی جذب زائد، اور جتنا جھکنا زائد اتنا ہی اترنا جلد

حالانکہ قطعاً اس کا عکس ہے۔ تو واضح ہوا کہ اترنا جذب سے نہیں بلکہ ان کی اپنی طاقت سے جس میں مادہ زائد میل زائد تو جھکنا زائد تو اترنا جلد رہا مزاحمت ہوا کا عذر (ع۱۲) اقول اوکلا ابھی ہم ثابت کر چکے کہ ہوا میں اصلاً تابِ مزاحمت نہیں۔

ثانیاً بالفرض ہو تو وہ باعتبار سطح مقابل ہوگی جس کا ہیئتِ جدیدہ کو اعتراف ہے اور سطح مقابل مساوی دونوں پر مزاحمت ہو ایکساں اور کاغذ پر جذب اُس بل سے ہزاروں حصے زائد تو اُس کا جلد اترنا واجب، اگر کہتے جذب سے وزن بحسب مادہ پیدا ہوتا ہے جس میں جتنا مادہ زائد اُسی قدر اس میں وزن زیادہ پیدا ہوگا اُسی قدر زیادہ جھکے گا کہ وزن موجب تسفل ہوگا۔ یہاں سے نمبر ۴۲ تا ۴۴ کا جواب ہو گیا۔ اقول یہ محض ہوس خام ہے، اولاً کہ وزن جذب سے پیدا ہوگا اس کی خفیف نہیں، مگر جھکنا

کہ بلا واسطہ جذب کا اثر ہے نہ یہ کہ جذب مادہ میں کوئی صفت جدید پیدا کرے جس کا نام وزن ہو اور حسب مادہ پیدا ہو اور اب وہ صفت جھکنے کا اقتضا کرے، وہاں صرف چار چیزیں ہیں مادہ اور اس کے ماسکے اور اس کے موافق مزاحمت اور چوتھی چیز مطاوعت یعنی اثر جذب سے متاثر ہو کر جھکنا۔ پہلی تین چیزیں جذب سے نہیں صرف یہ چارم اثر جذب ہے اور بلا شبہ خود جذب ہی کا اثر ہے نہ کہ جذب نے تو نہ جھکایا بلکہ اس سے کوئی اور پانچویں چیز پیدا ہوئی وہ جھکنے کی مقصدی ہوئی ایسا ہوتا اور وہ پانچویں جسے اب وزن کہتے ہو اثر جذب سے بحسب مادہ پیدا ہوتی تو یہاں دو سلسلے قائم ہوتے:

اول جتنا مادہ زائد ماسکے زائد تو مقاومت زائد تو اثر جذب کم ان میں کوئی جملہ ایسا نہیں جس میں کسی عاقل کو تامل ہو سکے، اور اب یہ ٹھہرا جتنا مادہ زائد وزن زائد تو جھکنا زائد۔

دوم جتنا مادہ کم ماسکے کم تو مقاومت کم تو اثر جذب زائد، اور اب یہ ہوا کہ جتنا مادہ کم وزن کم تو جھکنا کم۔

نتیجہ یہ ہوا کہ جتنا مادہ زائد اثر جذب کم اور جھکنا زیادہ، اور جتنا مادہ کم اثر جذب زائد اور جھکنا کم، تو جھکنا اثر جذب کا مخالف ہوا کہ اس کے گھٹنے سے بڑھتا اور بڑھنے سے گھٹتا ہے۔ کوئی عاقل اسے قبول کر سکتا ہے اثر جذب جھکنے کے سوا اور کس جانور کا نام تھا۔ اُس کا اثر ششی کو اپنی طرف لانا اور قریب کرنا ہے تو زیادت قرب اس کی زیادت ہے۔ اور کمی کمی اور جب مجذوب اوپر ہو تو قرب نہ ہوگا مگر جھکنے سے

لے طصلاً ہوا اجسام کو اترتے وقت موافق انداز سے ان کی مقدار کا مقابلہ کرتی ہے نہ کہ موافق ان کے وزن کے مزاحمت ایک قد کی گیند چمڑے کی یا لوسہ کی ہو برابر ہوگی ۱۲ھ

تو زیادہ ٹھکنا ہی اُس کی زیادت ہے۔ اور کم ٹھکنا بھی اس کی کمی نہ کہ عکس کہ بدائت باطل ہے۔

ثانیاً فرض غلط ایسی بدیہی بات باطل مان لی جائے تو اب بھی اُن قینوں نمبروں سے رہائی نہیں، اب نمبر ۴۲ کی یہ تقریر ہوگی کہ کاغذ کا تختہ اور وہ دس ہزار گز ارتفاع والی لوہے کی سِل (تول کانٹے کی) ہموزن ہوں۔

اقول وجہ یہ کہ جذب اختلاف مادہ مجذوب سے بالقلب بدلے گا، یعنی جتنا مادہ زائد جذب کم، کما تقدم، اور وزن جذب سے پیدا ہوتا ہے (۷۱) اور مادہ جسم سے بالاستقامت بدلے گا یعنی جتنا مادہ زائد وزن زائد، جذب وزن کا سبب ہے۔ سبب جتنا ضعیف ہوگا مستب کم اور مادہ وزن کا محل ہے، محل جتنا وسیع ہوگا حال زیادہ۔ تو بحال اتحاد جاذب پر دو جسم میں وزن برابر ہے گا اگرچہ مائعے کتنے ہی مختلف ہوں۔ لوہے کی سِل میں بتقاضائے کثرت مادہ جتنا وزن بڑھنا چاہئے بتقاضائے ضعف جذب اتنا ہی گھٹنا لازم اور کاغذ کے تختے میں بوجہ قلت مادہ جتنا وزن گھٹنا چاہئے بوجہ قوت جذب اتنا ہی بڑھنا لازم کہ یہ ضعف و قوت اور وہ کثرت و قلت دونوں بحسب مادہ ہیں۔ اسے دو رنگتوں سے سمجھو کہ ایک دوسرے سے دس گنا گہری ہے۔ گہری میں ایک گز کپڑا ڈبویا اس پر دس گنا رنگ آیا ہلکی میں دس گز کپڑا ڈالا اس پر گہرا رنگ آیا لیکن ہر گز پر ایک حصہ ہے تو مجموع پر دس حصے ہوا کہ اول کے برابر ہے۔ یونہی فرض کرو ایک حصہ جذب سے ایک حصہ مادہ میں ایک اس پر وزن پیدا ہوتا ہے تو دس حصے جذب سے ایک حصہ مادہ میں دس سیر ہوگا اور ایک حصہ جذب سے دس حصے مادہ میں بھی دس سیر کہ حصہ جذب سے ہر حصہ مادہ میں ایک سیر ہے تو ایک حصہ مادہ میں دس جذب اور دس حصے مادہ میں ایک جذب سے حاصل دونوں میں دس سیر وزن ہوگا اور نمبر ۴۳ میں یہ کہا جائے گا کہ جس آسانی سے کاغذ کے تختے کو زمین سے اٹھا لیتے ہو اُس ہزاروں گز ارتفاع والی آہنی سِل کو بھی اُسی آسانی سے اٹھا سکو جس طرح وہ سِل ہزار آدمیوں سے ہل بھی نہیں سکتی کاغذ کا تختہ بھی جنبش نہ کھائے گا کہ دونوں کا وزن برابر ہے اور نمبر ۴۴ میں یہ کہ کاغذ اور وہ آہنی سِل دونوں برابر تریں اور لوازم سب باطل ہیں، لہذا جاذبیت باطل۔ غرض یہاں دو نظریے ہوئے، ایک حقیقت بر بنائے جاذبیت کہ جسم میں جتنا مادہ زائد اتنا ہی وزن کم۔ دوسرے اُس باطل کے فرض پر یہ کہ جب جاذب مساوی ہوں تو سب چھوٹے بڑے اجسام ہموزن ہوں گے اور دونوں صریح باطل ہیں تو جاذبیت باطل۔

رَوِ چِل و چِم؛ اقول مساوی سطح کی تین لکڑیاں بلندی سے تالاب میں گرتی ہیں، ایک رُوئے آب پر رہ جاتی ہے، دوسری جیسے عود غرق تہ نشین ہوتی ہے، تیسری پانی کے نصف عُلق تک ڈوب کر پھر اوپر آتی اور تیرتی رہتی ہے، یہ اختلاف کیوں؟ اس کا جواب کچھ نہ ہوگا مگر یہ کہ ان کے مادوں کا اختلاف

جس میں مادہ سب سے زائد تھا تا نشین ہوئی، جس میں سب سے کم تھا روئے آب پر رہی، اور متوسط متوسط مگر بر بنائے جاذبیت اس جواب کی طرف راہ نہیں، حق خفیف پر تو عکس لازم تھا کہ جس میں مادہ زائد اس پر جذب کم اور اسی کا وزن کم تو اس کو روئے آب پر رہنا چاہیے تھا اور جس میں مادہ سب سے کم اُس کا تا نشین ہونا اور اُس فرض باطل پر کہا جائے گا کہ مختلف مادوں پر مادی جذب و پیدا کرے گا پھر اختلاف کیوں؟

ردِ چیل و ششم: اقول تیسری لکڑی کا نصف عقی سے آگے نہ بڑھنا کیوں؟ زمین جس قوت سے اُسے کھینچ کر لاتی تھی اب بھی اُسی قوت سے کھینچ رہی ہے کہ ہنوز منہا تک وصول نہ ہوا ملا آب کی مقاومت ردِ سیم میں باطل ہو چکی اور ہو بھی تو وہ سطح آب سے ملتے ہی تھی، جب جاذب واحد مقاوم واحد بلکہ اب جذب اقویٰ ہے کہ زمین سے قرب بڑھ گیا اور مقاومت کم ہے کہ ملا آب ادھارہ گیا تو آگے شق نہ کرنا کیا معنی۔ اگر کئے اسکا پانی کے اندر جانا جذب زمین سے نہ تھا بلکہ اُس صدمہ کا اثر جو اس کے گرنے سے پانی کو پہنچا پہلی لکڑی نے پانی کو اتنا صدمہ نہ دیا کہ اسے شق کرتی۔ دوسرے نے پورا صدمہ دیا اور تہ تک پہنچی۔ تیسری متوسط تھی متوسط رہی۔

اقول اوکلا جذب مان کر جانب اسفل حرکت کو جذب سے نہ ماننا سخت عجب ہے۔ صدمہ اس حرکت ہی نے تو دیا کہ زمین اُسے بقوت کھینچ کر لاتی تھی اُسی قوت نے نصف پانی شق کیا آگے کیوں تھک رہی۔ اگر زمین میں یہیں تک لانے کی قوت تھی تو دوسری لکڑی کو کیسے تہ تک لے گئی۔

ثانیاً صدمہ کے لئے دو چیزیں درکار شدت ثقل متصادم اور اس کی قوت رفتار پتے کو کتنی ہی قوت سے زمین پر مارو یا کیسے ہی بھاری گولے کو زمین پر آہستہ سے رکھ دو صدمہ نہ دے گا لیکن اگر گولے کو قوت سے زمین پر پشکو صدمہ پہنچائے گا اور اس میں قوت رفتار کو شدت ثقل سے زیادہ دخل ہے بندوق کی گولی جو کام دے گی اُس سے دس گنا سیسا ہاتھ سے پھینک کر مارو وہ کام نہیں دے سکتا۔

صورت مذکورہ میں جاذبیت کی بد نصیبی سے قوت رفتار و شدت ثقل دونوں میل طبعی کے ہاتھ بکے ہوئے ہیں۔ جب اجسام اپنی ذات میں ثقل رکھتے اور اپنی قوت سے نیچے آتے ہیں اور وہ مختلف ہیں تو جس میں ثقل زائد اس میں میل زائد اُسی کی رفتار تیز، اسی کا صدمہ قوی، اور کم میں کم، اوسط میں اوسط، اور بر بنائے جاذبیت حق حقیقت لیجئے تو پہلی میں مادہ سب سے کم تو اس پر جذب سب سے زائد، تو اسی کی رفتار قوی، اور وہی زیادہ بھاری تو اس سے صدمہ سب سے پہلے اقویٰ پہنچا تھا اور دوسری میں مادہ سب سے زائد تو جذب سب سے کم تو رفتار سب سے ضعیف اور وزن سب سے ہلکا تو اسی سے صدمہ نہ پہنچا تھا اور اُس فرض باطل پر سب پر اثر برابر پھر اختلاف صدمہ یعنی چہ۔

رد چیل و مفہم : اقول تو اس تیسری لکڑی کا ڈوب کر اٹھنا کیوں؟ اس میں خود اوپر آنے کی میل نہیں (۲) ورنہ لکڑیاں اُڑتی پھرتیں نہ یہ زمین کا دفع ہے کہ وہ توجذب کر رہی ہے نہ کسی کوکب کا جذب کہ وہ ہوتا توجیب اس سے قریب اور زمین سے دور تھی اور اس وقت گرنے نہ دیتا نہ کہ اُسی وقت خاموش بیٹھا رہا جب زمین کھینچ کر اسے نصف آب تک لے گئی اور جا ذبیت ارض بوجہ قرب زیادہ ہو گئی اس وقت جاگا اور اپنی مغلوب جا ذبیت سے اوپر لے گیا اور ایسا ہی تھا تو پہلی لکڑی اوپر کیوں نہیں اٹھالیتا۔ پانی کے چہرے سے ہوا کا چہرنا آسان ہے، غرض کہ کوئی صورت نہیں سوا اس کے کہ پانی نے اسے اچھالا اور اپنے محل سے دفع کر کے اوپر لا ڈالا۔ پانی نہ ہوتا تو زمین تینوں کو کھینچ کر اپنے سے ملا لیتی۔ اب سوال یہ ہے کہ پانی بھی تو زمین ہی کا جز ہے (۳) تو وہ بھی جاذب ہوتا نہ کہ دفع، اگر کہتے یہ دفع صدمہ کا جواب ہے۔ جسم کا قاعدہ ہے کہ دوسرا جسم جب اس سے مقاومت کرتا ہے یہ اس کو اتنی ہی طاقت سے دفع کرتا ہے جتنے زور کا صدمہ تھا۔ یہ دفع زمین میں بھی ہے۔ گیند جتنے زور سے اُس پر مارو اتنے ہی زور سے اوپر اُٹھے گی۔

اقول اولاً صدمہ کا خاتمہ اوپر ہو چکا کہ حق حقیقت پر بالعکس ہونا تھا اور فرض باطل پر مساوی، اور یہ کہ اس کا ماننا میل طبعی پر ایمان لانا اور جا ذبیت کو رخصت کرنا ہے اور جب صدمہ نہیں جواب کلسہ کا۔ ثانیاً دوسری لکڑی نے تو انشا صدمہ دیا کہ تہ تک شق کر گئی اتنی ہی قوت سے اُسے کیوں نہ دفع کیا۔ ثالثاً پانی جو اب دفع چاہتا اور زمین جذب کر رہی ہے۔ یہ پانی اُس کی کیا مزاحمت کر سکتا نہ کہ اُس پر غالب آجائے اُس سے چھین کر اوپر لے جائے۔

سابعاً پانی کو صدمہ تو اُس وقت پہنچا جب لکڑی اس کی سطح سے ملی اُس وقت جواب کیوں نہ دیا؟ اگر کہتے پانی لطیف ہے اس وقت تک گرنے والی لکڑی کی طاقت باقی تھی پانی شق کرتا مگر جب اس کی طاقت پوری ہوئی اس وقت پانی نے جواب دیا۔

اقول لکڑی کی طاقت جذب زمین سے ہوتی تو نصف پانی تک جا کر تھک نہ رہتی ضرور جذب نہیں بلکہ لکڑی اپنی طاقت سے آئی جو اُس کی ہستی ہے پھر نصف پانی چہر کی پھر پانی نے پلٹا دیا۔ بالحد اس سوال کا کوئی جواب نہیں سوا اس کے کہ یہ لکڑی پہلی لکڑی سے بھاری ہے۔ اس نے اپنی متوسط قوت سے نصف آب تک مدخلت کی مگر پانی سے ہلکی ہے اور ہر بھاری چیز اسفل سے اپنا اتصال چاہتی ہے اُس سے ہلکی چیز اگر پہلے پہنچی ہوتی ہے اور یہ قدرت پائے تو اُسے اوپر پھینک کر خود وہاں مستقر ہوتی ہے جیسے گلاس کے تیل اور پانی کی مثال میں گزرا۔ لہذا دوسری لکڑی کو نہ پھینکا کہ وہ پانی سے بھاری تھی اسفل اسی کا محل ہے، تو ثابت ہوا کہ ثقیل طالب اسفل ہے اور اثقل طالب اسفل، اُسی کا نام

میل طبعی ہے تو جاذبیت باطل و مہمل، یہ دو باتوں سے رد جاذبیت ہوا، ایک تو یہی 'دوسری یہ کہ ان میں خود وزن ہے جو جانبِ اسفل جھکتا ہے جس پر اس اختلاف کی بناء ہے۔ پھر جاذبیت کے لئے اختصاراً قصر مسافت کیجئے تو وہی جملہ کافی ہے کہ بابتہ معلوم کہ پہلی کا اوپر بٹھرنا اور تیسری کا نصف آب تک جا کر پلٹنا دونوں باتیں قطعاً خلاف اصل مقتضے ہیں اور یہ نہیں مگر مزاحمت آب سے پانی نہ ہوتا تو یقیناً تینوں لکڑیاں نہ تک پہنچتیں اور بلاشبہ اُس سے ہزار حصے زائد پانی فصل زمین کا مزاحم نہ ہو سکتا تھا تو قطعاً یہ اقتضا کے زمین نہیں بلکہ خود ان لکڑیوں کی مختلف قوت، تو جاذبیت باطل و مہمل اور میل طبعی مستعمل۔ والحمد للہ العلی العظیم
الاجل فضل اللہ تعالیٰ سیدنا مولانا محمد اوالہ وصحبہ وسلم و بیجل امین!

دلائل تدبیر

بفضلہ تعالیٰ رد تافریت میں وہ بارہ اور رد جاذبیت میں سینتالیس فیض قدیر سے قلبِ فقیر پر فائز ہیں۔ تافریت پر تو کسی کتاب میں بحث اصلاً نظر سے نہ گزری۔ جاذبیت پر بعض کلام دیکھا گیا وہ صرف ایک دلیل جس کی ہم توجیہ بھی کریں اور طرزِ بیان سے ایک کو تین کر دیں۔
رد چہل و ہشتم: زمین میں جذب نہ ہو تو چاہئے کہ زمین کا کوئی جز اس سے جدا نہ کر سکیں کہ قوت زمین کا مقابلہ کون کرے (مفتاح الرصد)

اقول اسی جذب کلی پر مبنی ہے کہ بر تقدیر جذب وہی قرینہ عقل تھا اور ہماری تقریرات سابقہ سے واضح کہ جتنا پارہ زمین لیا جائے اس میں اتنی قوت جذب ہے جس کا انسان مقابلہ نہیں کر سکتا کہ وہ اپنے مقابل کو اگرچہ ہزاروں من کا ہو بے تکلف کھینچ لے گا اور وہی پوری طاقت پر مقابل پر مصروف ہے تو نہ صرف جزو زمین بلکہ کسی پتے کا زمین سے اٹھانا ناممکن ہے قلت مادہ کے سبب وزن نہ رہے تو جذب کی قوت تو ہے تو دیکھو جس کا مقابلہ کرنا ہوگا، ٹین کی ہلکی شرتی کو دو برس کا بچہ سہل سے اٹھا سکتا ہے لیکن اگر کوئی پہلوان دونوں ہاتھ سے اُسے مضبوط تھامے اپنے سینے سے ملائے ہے اب بچہ کیا کمزور مرد بھی ہرگز اُسے نہیں ہلا سکتا۔

رد چہل و نہم: زمین میں جذب ہو تو اس کے اجزاء میں بھی ہو کہ طبیعت متحدہ ہے تو چاہئے کہ بڑے ڈھیلے کے نیچے چھوٹا ملا دیں اس سے چھٹ جائے بلکہ بڑا خود ہی چھوٹے کو کھینچ لے (مفتاح الرصد)
اقول اس کا ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا ہی ہوتا اگر زمین اُسے نہ کھینچتی۔ جذب زمین کے مقابل بڑے ڈھیلے کا جذب کیا ظاہر ہو مگر مقناطیس و کہربا اس جواب کو قائم نہ رکھے گا۔ جذب زمین کے مقابل اُس کا جذب کیسے ظاہر ہوتا ہے، یوں ہی بڑے ڈھیلے کا ظاہر ہوتا اگر اس میں جذب ہوتا لیکن وہ

ہرگز جذب نہیں کرتا تو زمین بھی جذب نہیں کرتی کہ طبیعت متحد ہے۔ فافہم۔
 رد پنجاہم: زمین تا فریت کر کے پچ جاتی ہے، یہ حقیر چیزیں تو زنج سکتیں۔ اگر کئے آفتاب ضرور ان کو جذب کرتا
 ہے مگر زمین بھی تو کھینچتی ہے اور یہ اس سے متصل اور آفتاب سے کروڑوں میل دور، لہذا جذب زمین غالب آتا
 اور آفتاب انہیں نہیں اٹھا سکتا۔ ہم کہیں گے زمین کا اپنے اجزاء کو جذب ثابت ہے، دیکھو ابھی دو دلیل سبلی (مفتاح الرصد)۔
تذیل: کلام قدما میں ایک اور دلیل مذکور کہ جذب ہوتا تو چھوٹا پتھر جلد آتا (شرح تذکرہ وطوسی
 للعلامة الخضری) یعنی ظاہر ہے کہ جاذب کا جذب اضعف پر اقویٰ ہوگا تو چھوٹا پتھر جلد کھینچے حالانکہ عکس ہے
 جس سے ظاہر کہ وہ اپنی میل طبعی سے گرتے ہیں جو بڑے میں زائد ہیں۔

اقول اضعف پر اقویٰ ہونا مساوی قوتوں میں ہے اور یہاں چھوٹے کا جاذب بھی چھوٹا ہے تو
 اتنے ضمیمہ کی حاجت ہے کہ دونوں کی سطح مواجہہ زمین مساوی ہو۔ اب حق حقیقت پر یہ بعینہ رد چوالیس ہوگا
 اور اس فرض باطل پر اتنا بھی کافی نہ ہوگا کہ چھوٹا اب بھی جلد نہ آئے گا بلکہ برابر، کما صر۔ اب یہ صورت لینی
 ہوگی کہ بڑا ارتفاع ہیں ہزار گنا اور سطح مواجہہ میں مثلاً آدھا ہے، اب یہ اعتراض پورا ہوگا کہ چھوٹے کا جاذب
 بڑا ہے۔ فرض کرو بڑے میں دس حصے مادہ ہے اور چھوٹے میں ایک حصہ، اگر سطح مواجہہ برابر ہوتی دونوں
 میں دس دس سیروزن ہوتا جس کی تقریر گزری۔ لیکن چھوٹے کی سطح مواجہہ دو چند ہے تو بڑے میں دس سیروزن
 ہوگا اور چھوٹے میں بیس سیر، لہذا اسی کا جلد آنا لازم۔ حالانکہ قطعاً اس کا نصف ہے تو جاذبیت باطل
 جزاف ہے اور میل طبعی کا میدان ہموار صاف ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل سوم

حرکتِ مین کے ابطال پر اور ۳۳ دلائل

بارہ ردِ نافریت اور پچاس جاذبیت پر سب حرکتِ زمین کے رد تھے کہ اُس کی گاڑی بے ان ڈوپرین کے نہیں چل سکتی تو یہاں تک ۶۲ دلائل مذکور ہوئیں۔

دلیل ۶۳ : اقول تمام عقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل النهار و منطقة البروج دونوں مساوی دائرے ہیں۔ نتیجہ (۲۷) جتنے سماوی وارضی کُرے ہیئتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن منطقہ کو مدارِ زمین مان کر یہ ہرگز ممکن نہیں، معدل تو بالاجماع مقعر سماوی پچے (۲۸) اگر منطقہ نفس مدار پر رکھو جیسا اصول الہیئت کا زعم ہے (۲۹) جب تو ظاہر، کہاں یہ صرف انیس کروڑ میل کا ذرا سا قطر اور کہاں مقعر سماوی کا قطر اربوں میل سے زائد جو آج تک اندازہ ہی نہیں ہو سکا اور اگر حسبِ بیان حدائق مدار کو مقعر سماوی پر لے جاؤ یعنی اس کا موازی وہاں بنا کر اُس کا نام منطقہ رکھو جب بھی تساوی محال کہ اس مقعر کا مرکز مرکزِ زمین ہے (۳۰) اور یہی مرکز معدل (۲۸) تو معدلِ عظیم ہے لیکن مرکز مدار کا مرکز زمین سے اتحاد محال تو منطقہ ضرورۃً دائرہ صغیرہ ہے کہ عظیم ہوتا تو اس کا مرکز مرکز مقعر ہوتا۔ (فائدہ ۳۱) اور صغیرہ عظیمہ کی مساوات محال تو منطقہ کو مدارِ زمین ماننا قطعاً باطل خیال۔

دلیل ۶۴ : تمام عقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ کا مرکز ایک ہے (نتیجہ ۳۰) جتنے سماوی وارضی کُرے ہیأتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن مدار پر دور زمین مان کر یہ بدابہت محال کہ مرکز منطقہ تو مرکز مدار ہے۔ اور اب مرکز معدل کہ مرکز زمین ہے محیط مدار پر ہوگا، دائرہ مرکز و محیط کا انطباق کیسا جہل شدید ہے۔

دلیل ۶۵ : اقول تمام عقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ کا تقاطع تناسف پر ہے (۳۱) جتنے سماوی وارضی کُرے ہیأتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں

لیکن زمین دائرہ ہو تو تناصف محال کہ مرکز ایک نہ رہے گا، لاجرم دائرہ زمین باطل۔

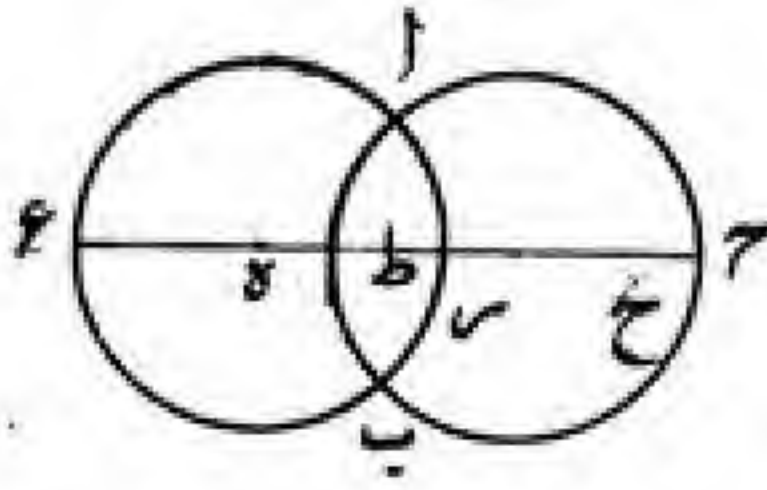
دلیل ۶۶: اقول ان سب سے خاص تر عقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ دونوں کُرے سماوی حقیقی یا مقدر کے دائرہ عظیمہ میں (نمبر ۲۸، ۲۹، ۳۰) جتنے سماوی و ارضی کُرے ہیأتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب ہیأتِ قدیمہ و جدیدہ میں بننے سے پہلے ہی سب اس پر شاہد ہیں لیکن دورہ زمین پر یہ بوجہ ناممکن کہ نہ تساوی نہ اتحاد مرکز نہ تناصف تو دورہ زمین قطعاً باطل۔

دلیل ۶۷: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ معدل و منطقہ دائرہ شخصہ ہے (۳۱) جتنے سماوی و ارضی کُرے ہیأتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن زمین دائرہ ہو تو ان میں کوئی شخص نہ رہے گا (دیکھو ۳۲، ۳۳) تو زمین کا دورہ باطل۔

دلیل ۶۸: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیأتِ جدیدہ کا اجماع ہے کہ بارہ بُرجِ متساوی ہیں۔ ہر برج تیس درجے (۲۹) جتنے سماوی کُرے ہیأتِ قدیمہ و جدیدہ میں بنتے ہیں سب اس پر شاہد ہیں لیکن منطقہ کو مدار زمین مان کر ۶ بُرج ۳۰، ۳۰ درجے کے ہو جائیں گے اور ۶ صرف ۲۰، ۲۰ کے رہیں گے۔ اس کا بیان دو مقدموں میں واضح ہے:

مقدمہ ۱: اقول دو متساوی دائروں میں جب ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو واجب کہ وہ دوسرا بھی اس کے مرکز پر گزرے۔

۱۔ اقول تساوی و اتحاد مرکز میں عموم و خصوص من وجہ ہے۔ مدارین متساوی ہیں اور اتحاد مرکز نہیں اور سطح معدل و خط استوا متحدہ مرکز ہیں اور تساوی نہیں ہر کُرہ کے عظیمتین متساوی بھی نہیں اور متحدہ مرکز بھی اور یہ دونوں تناصف سے عام مطلقاً ہیں۔ جب تناصف ہو گا تساوی و اتحاد مرکز ضرور ہوں گے کہ چھوٹے بڑے یا مختلف مرکز دائرے متناصف نہیں ہو سکتے اور تساوی یا اتحاد مرکز ہو تو تناصف درکار، تقاطع بھی ضرور نہیں، جیسے مدارین یا معدل و خط استوا۔ ہاں تساوی و اتحاد مرکز کا اجماع دائرہ کُرہ میں ثابت کا متساوی ہے، جب دو مساوی دائرے مرکز واحد پر ہوں گے ضرور متناصف ہوں گے و بالعکس یہ تینوں ایک کُرہ کے دو دائرہ عظام ہونے سے عام مطلقاً ہیں۔ ایک کُرہ کے دو عظمیٰ قطعاً متساوی بھی ہوں گے اور متحدہ مرکز بھی اور متناصف بھی اور نحن کُرہ میں مرکز واحد پر دو متساوی دائرے متناصف ہوں گے اور عظیم نہیں۔ ان دلائل میں عام سے خاص کی طرف ترقی ہے کہ ہیأتِ جدیدہ نے بھی معدل و منطقہ کی تساوی مانی ہے اور اس سے دورہ زمین باطل بلکہ اس سے بھی مفرج خاص تر اتحاد مرکز مانا ہے بلکہ ان سے بھی خاص تر تناصف بلکہ سب سے خاص تر عظام ہونا ۱۲ منز غفرلہ



اَب ح کے اَب کہ مرکزہ پر گزرا ہے۔ ضرور
اس کا مرکز س ہے جس پر اَب گزرا ہے ورنہ اگر ط ہو
تو اس کا نصف قطر ط ا یا ح ہو تو ح نصف قطر
اَب یعنی س ح کے مساوی ہو۔ بہر حال حُبز و نُکُل برابر ہوں۔

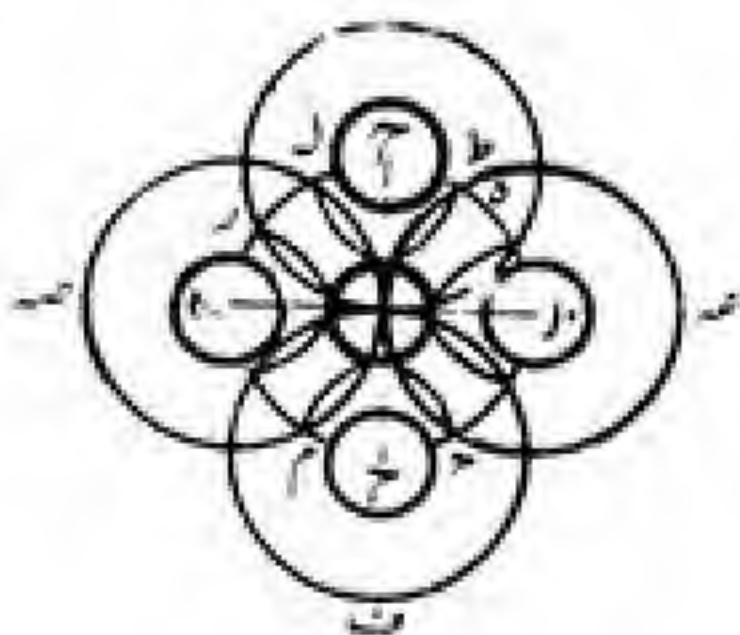
مقدمہ ۲، اقول جب مساوی دائرے ایک دوسرے کے مرکز پر گزرے ہوں ان کا تقاطع
تشلیث ہوگا، یعنی ہر ایک کی قوس کہ دوسرے کے اندر پڑے گی ٹلٹ دائرہ ہوگی اور جتنی باہر رہے گی دو ٹلٹ
مرکزین ا س نقطتین تقاطع ا، ب تک خطوط ملائیے کہ سب نصف قطر اور ہم مساوی
قوتوں ا س، ا ب، ا س، س ب کہ اگر ۲۴۰ لاجرم ہر قوس ۶۰ درجے رہے
کہ نصف قطر وتر نہیں مگر سدس درجہ کا، تو ا س، ا ب، س ب ہر ایک ۱۲۰ درجے
ہے، اور ا ح ب، ا ب ہر ایک ۲۴۰ درجے ہے۔ یہاں پہلا دائرہ معدل
ہے دوسرا منطقہ، راس الحمل ب راس المیزان ا سرطان ا جدی تو حمل سے سنبلا تک ۶ برج کہ قوس
ا ب میں ہے ۴۰، ۴۰ درجے کے ہوئے اور میزان سے حوت تک ۶ برج کہ قوس ا ب میں ہیں
۲۰، ۲۰ درجے کے۔ اس کا قائل نہ ہوگا مگر مجنون، تو دورہ زمین ثمرہ جنون۔ کو پرنکیس کی تقسید سے
مان بیٹھے اور آگیا کچھ نہ دیکھا کہ وہ تمام ہیئت کا دفتر الٹ دے گا۔



ولیں ۶۹: اقول تمام عقلائے عالم اور ہیئت جدیدہ کا اجماع ہے کہ مبادرت اعتدالین
ایک بہت خفیف حرکت ہے کہ ایک سال کامل میں پورا ایک دقیقہ بھی نہیں ۵۰۶۲ ہے (ع ۲۲)
پچیس ہزار آٹھ سو ستتر برس میں دورہ پورا ہوتا ہے (ع ۳۲) لیکن اگر زمین منطقہ پر دائرے تو واجب
کہ ہر سال دورہ پورا ہو جایا کرے تقاطع کا نقطہ ہر سہ ماہی میں تین برج طے کر لیا کرے وہ حرکت کہ اکثر
برس میں بھی ایک درجہ نہیں چل سکتی ہر روز ایک درجہ اڑے۔

اَب ج ا منطقہ البروج ہے۔ مرکز ن پر جب زمین نقطہ آ پر تھی معدل دائرہ س کا ہوا جتنے
منطقہ کو ا راس الحمل س راس المیزان پر قطع کیا۔

(برصغیر آئندہ)



جب زمین نقطہ ب پر آئی معدل دائرہ عہ
ہوا اور ح راس الحمل، ط راس المیزان۔ جب
زمین ح پر آئی معدل دائرہ ق ہو اور ح راس الحمل
ک راس المیزان۔ جب ع پر آئی معدل حصہ ہوا
اور ل راس الحمل م راس المیزان۔ ان چاروں
دائرہوں نے منطقہ کو بارہ مساوی حصوں پر تقسیم کیا۔
مثلاً منطقہ کی قوس اب ربع دور ہے اور حکم مقدمہ
ثانیہ تقاطع دائرہ عہ سے قوس کا ۶۰ درجے تو

ب کا ۳۰ درجے، یوں ہی تقاطع دائرہ عہ سے ب ط ۶۰ درجے تو ا ط ۳۰ درجے۔ لاجرم بیچ میں ع ط
بھی ۳۰ درجے۔ اسی طرح ہر رابع میں پس بالضرورة چاروں بار کے راس الحمل ع ح ح ل میں ۹۰، ۹۰، ۹۰
کا فاصلہ، تو ہر سال راس الحمل تمام منطقہ پر دورہ کر آیا اور ہر سہ ماہی میں تین بڑے چلا ہر روز ایک درجہ بڑھ کر
اس سے جہالت اور کیا ہوگی تو دورہ زمین قطعاً باطل۔

دلیل ۷۰ : اقول تمام عقلائے عالم اور ہمت جدیدہ کا اجماع ہے کہ اس مدار پر دورہ کرنے والا
(شمس ہو یا زمین) سال بھر میں تمام بروج میں ہوا آتا ہے لیکن اگر یہ مدار زمین کا ہے تو ایک برج کیا
ایک درجہ کیا ایک دقیق چال چلنا محال۔ جب زمین آ پر تھی راس الحمل ع تھا تو آ کہ ۶۰ درجے اس سے
پچھتے ہے راس الدلو تھا۔ جب زمین ب پر آئی اب راس الحمل ح ہے یہ بھی ب سے ۶۰ ہی درجے آگے
ہے تو ضرور ب راس الدلو ہے، یونہی زمین جہاں ہوگی راس الحمل اس سے ۶۰ درجے آگے رہے گا اور
زمین ہمیشہ راس الدلو ہی پر رہے گی تو بروج میں انتقال نہ ہونا درکنار۔

اوپر تو جاذبیت و نافریت اسباب وزن نے سکون زمین ثابت کیا تھا یہاں خود دورہ زمین نے سکون
زمین مبرہن کر دیا، ثابت ہوا کہ ابتدائے آفرینش میں جہاں تھی وہیں اب بھی ہے اور جب تک باقی ہے
وہیں رہے گی، اس سے زیادہ قاہر دلیل اور کیا ہوگی کہ دورہ ماننا ہی ساکن منہا چھوڑے۔ اہل ہمت جدیدہ
تعلیقہ کو پرنیکس کے نشے میں ان عظیم خرابیوں سے غافل رہے تو رہے عجب کہ آج تک ان کے رد کرنے والوں
کو بھی یہ آفتاب سے زیادہ روشن دلائل خیال میں نہ آئے دور کی باتیں بلکہ دور از کار باتیں بھی لکھا کے فریقین
کا اس طرف خیال ہی نہ گیا کہ منطقہ کو مدار زمین مانتے ہی تمام ہیئت کا پٹا الٹ جائے گا۔

دلیل ۷۱ : اقول جب ع راس الحمل اور زمین ط راس الدلو پر ہے تو ضرور ط راس الحمل

جب زمین طے پر آئی اور راس الحمل ہمیشہ ۶۰ درجے اس سے آگے ہوگا تو راس الخوت راس الحمل کے بیچ ایک اور برج ہوا۔

دلیل ۷۲: جب طے پر آئی کہ راس الحمل تھا تو راس الحمل سے راس الحمل ۶۰ درجے آگے ہوا۔

دلیل ۷۳: جب طے پر آئی کہ راس الخوت تھا حمل کہ اس سے ۳۰ درجے پیچھے تھا ۶۰ درجے آگے ہو گیا و علیٰ هذا القیاس۔

دلیل ۷۴: ہر برج راس الحمل سے کبھی آگے ہوگا کبھی پیچھے کہ راس الحمل سال میں ۱۲ برج پر دورہ کرے گا تو بروج شمالی و جنوبی کی کوئی تعین نہ رہی سب شمالی اور سب جنوبی اور ہر برج ایک وقت شمالی نہ جنوبی جبکہ راس الحمل اسی پر ہو۔

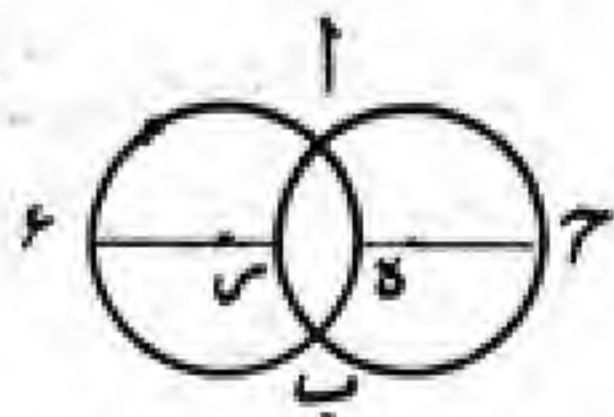
دلیل ۷۵: چاروں فصلوں کی تعین باطل ہو گئی۔

دلیل ۷۶: جب زمین طے پر آئی کہ راس الخوت اور راس الحمل اس سے ۶۰ درجے آگے ہے اور شک نہیں کہ اس سے ۳۰ درجے آگے راس الحمل ہے تو دور راس الحمل ہوئے تو دور راس المیزان ہوئے تو دو دائروں کا تقاطع چار جگہ ہوا اور یہ محال ہے، دائرے دو جگہ سے زیادہ تقاطع نہیں کر سکتے (اقییدہ مقالہ ۳ شکل ۱۰) بالجلہ صد ہا استعمال ہیں، دیکھو دورہ زمین ماننے نے کیا کیا آفت جوتی تمام ہیأت دریا برد و گاؤں خورد کردی۔

دلیل ۷۷: اقول تمام عقلائے عالم و ہیأت جدیدہ کا اجتماع ہے کہ معدل سے منطقہ کا میل کلی بتائے والا دائرہ جسے دائرہ میل کہتے ہیں ایک متعین دائرہ ہے جس کی قوس کہ ان کے منصف محل تقاطع پر گزرتی ہے خود ایک مقدار متعین رکھی ہے نہ یہ کہ چھوٹی بڑی قوسیں متحمل ہوں جن سے میل کی تحدید نہ ہو سکے لیکن اگر منطقہ مدار زمین ہے تو ایسا ہی ہوگا اور تحدید میل ناممکن ہوگی اس تحدید کے لئے ضروری ہے کہ وہ دونوں دائرے برابر ہوں کہ تیسرا ان کا مساوی ان کے اقطاب پر گزارا جائے اور وہ میل بتائے اگر متقاطع دائرے چھوٹے بڑے ہوں تو میل کی تعین کہاں سے آئے گی۔ چھوٹے کے برابر لو تو بڑے کے برابر کیوں نہ لو و بالعکس اور دونوں سے مختلف لو تو کیا وجہ، اور پھر کتنا مختلف لو اور پھر صغریٰ طرف یا کبریٰ جانب کوئی تعین نہیں اور شک نہیں کہ ان سب محتمل دائروں کی قوسیں مختلف ہوں گیں اور ان میں جو ایک لو اس کی قوس کی قیمت چھوٹے کے لحاظ سے اور، بڑے کے لحاظ سے اور ہوگی۔ غرض تحدید میل کی طرف کوئی راہ نہ رہے گی اور ہم دلیل ۷۵ میں ثابت کر چکے کہ منطقہ کو مدار زمین مان کر معدل و منطقہ کی مساوات محال تو تحدید میل محال مگر وہ قطعاً یعنی اجماعی ہے، لاجرم دورہ زمین باطل۔

دلیل ۷۸: اقول بفرض غلط مساوات بھی لے لو مثلاً خود اپنی ہیئت جدیدہ کے اقرارات تصریحاً

و عملیات سب پر خاک ڈال کر ہمیں کاہیں مدار زمین کے برابر ایک دائرہ موازی خط استوا لے کر اس کا نام معدل رکھ لو، اور اب میل کا حساب راست آئے گا۔ تمام عقلائے عالم وہیات جدیدہ کا اجماع ہے کہ میل کلی ہزاروں برس سے ۲۳، ۲۴ درجے کے اندر ہے (۲۹، ۲۳) لیکن زمین دورہ کرتی ہے تو اب میل کلی پورا ۶۰ درجے آئے گا اور قساوی دائرے کہ ہر ایک دوسرے کے مرکز پر گزرا ہو (مقدمہ ۱) اُن کا بُعد ہمیشہ اُن کے نصف قطر کے برابر ہوگا۔



۱ ح ب مرکزہ پر اور ح اب مرکز س پر تو ح ۵ یا س ۶ بُعد ہے کہ ہر ایک نصف قطر ہے، یہ سطح مستوی میں تھا جس میں نصف قطر یعنی ۶۰ درجہ قطریہ کی قیمت درجات محیطیہ سے ۵، ۴، ۳، ۲، ۱، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹ ہے لیکن گُرے پر بُعد دائرے سے لیا جاتا ہے تو اُن کا مساوی دائرہ میلہ کہ نقطتین ح ۵ یا س ۶ پر گزرے گا یہ نصف قطر اس کا وتر ہوگا تو دائرۃ البروج کا میل ۲۳، ۲۴ کی جگہ کامل ۶۰ درجے آئے گا اور یہ سب کے نزدیک باطل، تو دورۃ زمین قطعاً وہم باطل۔

دلیل ۹؛ اقول جتنے مسائل کُرۃ سماوی پر بذریعہ علم مثلث کروی حل کئے جاتے ہیں جن کے مثلث میں ایک قوس دائرۃ البروج کی ہو، خصوصاً جبکہ دوسری قوس معدل کی ہو، جیسے کوکب کے میل و مطالع قرے اُسکے

لہ خاص اس مسئلہ میں ہمارا ایک رسالہ ہے البرهان القویم علی الارض والتقویم، جس میں اٹھارہ صورتیں قائم کر کے انہیں ۶ کی طرف راجع کیا، پھر ہر ایک میں جتنی شقیں متحمل ہیں جن کا مجموعہ ۳۵ ہے سب کے سب کی اور اُن پر توامرات بیان کئے کہ ہر صورت میں کیونکر میل الطالع سے تقویم و عرض نکالیں دونوں کے جدا جدا نکالنے کے بھی طریقے بتائے پھر تقویم سے عرض اور عرض سے تقویم معلوم کرنے کے پھر جملہ طرق پر براہین ہندسیہ شکل شمسی و ظلی سے قائم کیں۔ یہ سب بیان تو اس رسالہ پر محمول۔

اصول علم الہیات ۹۷ میں بھی چند سطر کے اس توامر کے ذکر میں لکھیں جن میں عجب خطائے فاجش کی شکل یہ بنائی۔



ی قی خط استوا یعنی (معدل النهار ق) اس کا قطب،
ی س دائرۃ البروج، س اس کا قطب، ص موضع کوکب، ف ص
یعنی (میلہ) اور س ص یعنی (عرضیہ) بنائے ف ص پر ب ص
عمود کرایا۔ ف ص تمام میل ہے اور س ف یعنی مابین القطبین

(باقی بر صفحہ آئندہ)

عرض و تقویم کا استخراج منطقہ کو مدار زمین ماننے سے سب باطل ہو گئے کہ اس کا مبنی گڑھ مساوی پر منطقہ کا عظیمہ ہوتا ہے۔ بالخصوص اس کا مبنی یہ ہے کہ منطقہ و معدل دونوں مساوی دائرہ ہیں اور دونوں کا مرکز ایک ہو اور دونوں کا تقاطع تناسف پر ہو منجملہ دونوں ایک گڑھ کے عظیمہ ہوں، اور ہم ثابت کر چکے کہ منطقہ مدار زمین ہو کہ یہ سب محال، لاجرم دورہ زمین باطل خیال۔

دلیل ۸۰: اقول یہاں چند مقدمات نافعہ ہیں، دوشی میں اضافی، متقابل، متضاد نسبتیں کہ شے واحد میں دوسری کے لحاظ سے باعتبار واحد جمع نہ ہو سکیں دو قسمیں ہیں،

اول اعتباری محض جس کے لئے کوئی منشا واقع میں متعین نہیں۔ لحاظ و اعتبار سے تعین ہوتا ہے تو ہر شے اُسی دوسری کے اعتبار سے اُن دونوں ضدوں سے متصف ہو سکتی ہے جیسے اشیاء کی گنتی میں ادھر سے گنوں تو یہ اول وہ دوم ہے، ادھر سے گنوں تو عکس ہے کہ اُن کے اول و ثانی ہونے کیلئے واقع میں کوئی منشا متعین نہیں تمہارے لحاظ کا ثابت ہے۔ جدھر سے گنتی شروع کرو وہی اول ہے۔

دوہر واقعی جس کے لئے نفس الامر میں منشا متعین یہاں دوشے میں ایک کے لئے ایک ضد متعین ہوگی دوسری کے لئے دوسری۔ ہم کسی دوسرے لحاظ سے اُن میں تبدیل نہیں کر سکتے کہ اُن کا منشا ہمارے لحاظ کا تابع نہیں، جیسے تقدم و تاخر زمانی مثلاً اس یقیناً سلمہ سے پہلے ہے۔ اسی طرح نہیں کہہ سکتے کہ سلمہ پہلے ہوا بعد ایک آیا۔

(۲) ان واقعات میں شے واحد کو دو کے لحاظ سے دونوں ضدیں عارض ہو سکتی ہیں، یہ تغیر نسبت نہ ہوا بلکہ تغیر متبیین مگر ایک ہی شے کے لحاظ سے ممکن نہیں کہ تغیر نسبت ہے مثلاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

یہ یی میل کلی کہ آراس محل، زاویہ ص ف ق تمام مطالع، زاویہ ص س س تمام تقویم، س ص تمام عرض ہے یہاں تک مستدیر تھی آگے مثلث ف ص ب قائم الزاویہ سے ف ب پھر اس سے میل کلی س ف ملا کر س ب معلوم کیا اور اس سے زاویہ س کہ تمام تقویم ہے۔ یوں تقویم معلوم ہوئی۔ اب عرض معلوم کرنے کو مثلث س ص ب قائم الزاویہ لیا جس کی س ب زاویہ س معلوم ہوئے ہیں ان سے س ص تمام عرض جان کر عرض معلوم کیا یہ بدہتہ باطل ہے جب ف ص ب قائم ہے س ص ب کیونکہ قائم ہو سکتا ہے، جز و کل برابر، خیر ہمیں اس سے عرض نہیں واقف فن جانتا ہے کہ اسی شکل میں کتنی جگہ سے منطقہ کا مدار زمین ہونا باطل ہوا۔ ۱۲ منہ غفرلہ

سلسلہ سے پہلے ہے سلسلہ سے بعد، لیکن اُن میں ایک کی نظر سے دونوں نہیں ہو سکتے۔ زید بن عمرو بن بکر میں عمرو بیٹا بھی ہے اور باپ بھی مگر دو شخص کے لئے عمرو ایک کا باپ ہو اور اسی کا بیٹا بھی، یہ محال ہے۔

(۳) ان واقعی نسبتوں میں بعض وہ ہیں کہ شے کو بالعرض بھی عارض ہوتی ہے اگرچہ بالعرض میں بنظر ذات ایک ہی شے کے اعتبار سے دونوں ضدوں کی قابلیت ہوتی ہے مگر یہ اس میں بھی محال ہے کہ وقت واحد میں دو اعتبار مختلف سے دونوں ضدیں مان سکیں ورنہ نسبت اعتبار یہ مثلاً زید سلسلہ میں پیدا ہوا عمرو سے کہ سلسلہ میں ہوا عمر میں بڑا ہے اب یہ نہیں کہہ سکتے کہ کسی دوسرے اعتبار سے عمرو زید سے عمر میں بڑا ہے اگرچہ ان کی ذات کی نظر سے یہ محال نہ تھا کہ عمرو سلسلہ میں پیدا ہوتا اور زید سلسلہ میں۔ عمر میں بڑا چھوٹا ہونا منعکس ہو جاتا۔

(۴) فوق و تحت اُن ہی نسبت واقعیہ سے ہیں۔ چھت اوپر ہے اور صحن نیچے۔ تم جب زمین پر کھڑے ہو تمہارا سر اوپر ہے اور پاؤں نیچے۔ کوئی عاقل ہرگز نہ کہے گا کہ یہ زیر و بالا واقعی نہیں اعتباری ہے۔ کسی دوسرے لحاظ سے چھت نیچے ہے اور صحن اوپر، تمہارا سر نیچے اور ٹانگیں اوپر یعنی واقع میں نہ چھت اور سر اوپر ہیں اور نہ پاؤں اور صحن نیچے، بلکہ عندیہ کی طرح ہمارے اعتبار کے تابع ہیں ہم چاہیں تو سر اور چھت کو اونچا سمجھ لیں چاہے پاؤں اور صحن کو کیا مجنوں کے سوا کوئی ایسا کہہ دے گا۔ (۵) جب یہ نسبت واقعیہ ہے تو اس کے لئے نفس الامر میں ضرور کوئی منشاء متعین ہے جو کسی کے لحاظ و اعتبار کا تابع نہیں، وہ فوق کے لئے تمہارا سر یا چھت خواہ تحت کے لئے تمہارے پاؤں یا صحن نہیں اگر تمہیں اُلٹا کھڑا کیا جائے تو سر نیچا ہو جائے گا اور پاؤں اوپر۔ یوں ہی اگر شہر لوٹیاں کی طرح معاذ اللہ مکان اُلٹ جائے تو صحن اوپر ہوگا چھت نیچے، تو معلوم ہوا کہ ان کو یہ نسبتیں بالذات عارض نہیں بلکہ بالعرض و منشاء کچھ اور ہے جسے ان کا عرض بالذات ہے اور اس کے واسطے سے چھت اور سر کو۔

(۶) نسب متقابلہ واقعیہ میں کبھی دونوں جانب تحدید یعنی حد بندی ہوتی ہے۔ مثلاً زید کا والد اول و ولد اخیر نہ اول سے پہلے اس کا کوئی ولد ہو سکتا ہے ورنہ یہ اول نہ ہوگا نہ آخر کے بعد ورنہ آخر نہ ہوگا اور کبھی صرف ایک طرف تحدید ہوتی ہے دوسری جانب اس کے مقابلے پر غیر محدود و مرسل رہتی ہے جیسے کسی شے سے اتصال و انفصال، اتصال محدود ہے اس میں کمی و بیشی کی راہ محدود مگر انفصال کے لئے کوئی حد نہیں جتنا بھی فاصلہ ہوگا انفصال ہی رہے گا ہاں نسبت اعتباریہ

میں کسی طرف تحدید ضرور نہیں کہ وہ تابع اعتبار ہیں۔ فوق و تحت نسبت واقعہ سے ہیں تو ضرور ان میں تو ایک جانب تحدید ضرور ہے ورنہ اعتبار محض رہ جائیں گے ہر تحت سے تحت اور ہر فوق سے فوق متصور، تو کسی کا کوئی منشاء متعین نہیں، جسے چاہو تحت فرض کر لو، تو مابقی سب فوق ٹھہریں گے پھر فوق کو تحت فرض کر دو تو یہ سب فوق ہو جائیں گے اور وہ فوق تحت بلا جرم ان کی تحدید میں تین صورتوں سے ایک لازم، یا تو دو متقابل چیزیں بالذات فوق و تحت ہوں کہ نہ فوق بالذات اور ممکن ہے نہ تحت بالذات نیچے۔ باقی اشیاء کہ ان کے اندر ہیں جو فوق سے قریب ہو فوق بالعرض ہو جو تحت سے قریب ہو تحت بالعرض، اور ان میں ہر شے دو چیز اقرب والبعید کے لحاظ سے فوق و تحت دونوں یہ صورت دونوں طرف تحدید کی ہوگی یا فوق بالذات متعین ہو کہ اس سے تفوق محال اور اس کے مقابل غیر محدود جتنے چلے جاؤ سب تحت ہے اور ہر اسفل سے اسفل تک ممکن یا تحت بالذات متعین ہو کہ اس سے تسفل ممتنع اور اس سے محاذی یا قننائی جتنے بڑھو سب فوق ہے اور ہر بالا سے بالا تر متصور تینوں صورتیں اپنی ذات میں تحت و فوق کے نسبت واقعہ ہونے کو بس ہیں۔

(۷) اب تمام عقلائے عالم کے اتفاق سے تحت محدود ہے۔ فوق کی تحدید کہ ہر ایک شے پر جا کر فوقیت غنتی ہو جائے اور اس سے فوق ناممکن ہو بالضرورت واقعیت ہو نہیں سکتی کہ وہ تو حاصل ہو چکی اور خارج سے اس پر کوئی دلیل نہیں تو اس کا ماننا جرات ہے۔

فلسفہ قدیمہ کا رد بعونہ تعالیٰ تذیل جلیل میں آتا ہے۔ یہاں اس کی حاجت نہیں اور ہیأت جدیدہ کا اتفاق ہے کہ فوق محدود نہیں۔ مسئلہ تناہی البعد ہم پر وارد نہیں کہ ہمارے نزدیک فضائے خالی بعد مہوم ہے کہ انقطاع و ہم سے منقطع ہو جائے گا جب پھر تو تم کرو گے اور آگے بڑھے گا اور کسی حد پر غنتی نہ ہوگا کہ اس کے اوپر مہوم نہ ہو سکے تو شق ثالث متعین ہوئی یعنی تحت بالذات متعین ہے اس کے سوا کوئی تحت اُس سے جو قریب ہے وہ تحت اضافی ہے، جو بعید ہے وہ فوق تا غیر نہایت ہے۔

..... کہ تحت کے سب اطراف یکساں ہیں۔ ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں کہ ایک طرف بعد زائد دوسری طرف کم بلکہ جو سب طرف لا متناہی ہے سب طرف برابر ہے کہ دو نا غنتی کہ ایک مبتدئ سے شروع ہوں اور امتداد میں کم و بیش نہیں ہو سکے ورنہ جو کم رہا متناہی ہو گیا، تو لازم کہ تحت حقیقی تمام امتدادوں کی وسعت میں ایک شے موجود متعین ہو جس کے ہر طرف فوق ہو اور تحت کا اشارہ ہر جانب سے اُسی پر غنتی ہو، امتداد جو آگے بڑھے فوق کی طرف چلے۔

(۸) یہیں سے ظاہر ہے کہ تحت بالذات کا ایک نقطہ غیر متجزیہ ہونا لازم ورنہ جسم یا سطح یا خط میں نقاط کثیرہ فرض ہو سکتے ہیں جن کی طرف اشارہ حتیہ مجاہد ہوگا اور ایک دوسرے سے بعید تر ہوگا تو خود ان میں فوق و تحت

ہوں گے اور تحت حقیقی ایک نقطہ ہی رہے گا۔

(۹) یہ نقطہ متعینہ جس کے جمیع جہات سے وسط جملہ امتدادات ہونے نے اُسے مرکز کُہ بنایا، ضرور ہے کہ کسی کُرۃ موجود کا مرکز ہو جو بالذات تحت ہونے کے لئے متعین ہو نہ یہ کہ کسی اعتبار و اصطلاح پر ہو ورنہ نسبت واقعہ نہ رہے گی۔ فضا کے خالی میں کوئی نقطہ اصلاً تمیز ہی نہیں رکھتا۔ ہمارے اعتبار سے تمیز ہو گا نہ کہ تحت ہونے کے لئے بالذات متعین۔

(۱۰) ضرور ہے کہ اس مرکز کو حرکت اینیہ نہ ہو ورنہ دو چیزیں کہ اُن میں ایک فوق اور دوسری تحت تھی۔ ایک ہی جگہ رکھے رکھے بدل جائیں۔ حرکت اینیہ سے فلکی کہ وہ مرکز فوق کے قریب آجائے اور تحت سے بعید ہو جائے تو باوصف اپنی اپنی جگہ ثابت رہنے کے لئے فوق تحت ہو جائے اور تحت فوق اور اسے کوئی عاقل قبول نہ کرے گا۔ مثلاً ایک مکان کسی دوسرے مقام پر ہے جس کا صحن اُس تحت فاتی سے قریب ہے اور سقف دُور۔ اب وہ مرکز متحرک ہو کر اوپر آجائے تو چھت اس سے قریب ہو جائے گی اور صحن دُور۔ اب کہنا پڑے گا کہ بیٹھے بٹھائے سیدھے مکان کی چھت نیچے ہو گئی اور صحن اوپر۔ پول ہی وہاں جو آدمی کھڑا ہو بیچارہ بدستور کھڑا ہے مگر سر نیچے ہو گیا اور ٹانگیں اوپر، جب یہ مقدمات مہمہ ہوئے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ جب تم زمین پر سیدھے کھڑے ہو تمہارے سر کی جانب جہت فوق تا دُور چلی گئی ہے تو بلکہ مقدمہ ششم ضرور ہے کہ پاؤں کی جانب جہت تحت کسی حد کی جانب منتہی ہو جاگے۔ اب یہ دیکھنا ہے کہ وہ اس کُرۃ زمین میں ہے یا اُس کے بعد، لیکن بدائتہ معلوم اور ہر عاقل کو معقول کہ جس طرح تم اس طرف زمین کے اوپر ہو اور تمہارا سر اونچا پاؤں نیچے، یونہی امریکہ میں یا تمام سطح زمین میں کسی جگہ کوئی کھڑا ہو اس کی بھی یہی حالت ہوگی۔ امریکہ والوں کو یہ نہ کہا جائے گا وہ زمین پر نہیں بلکہ زمین اوپر ہے یا اُن کا سر اوپر نہیں، بلکہ ٹانگیں اوپر ہیں تو روشن ہوا کہ وہ جد زمین ہی کے اندر ہے اور اس کا مرکز تحت حقیقی ہے تو بلکہ مقدمہ ہاشم کُرۃ زمین ساکن ہو اور اس کی حرکت اینیہ باطل۔

ویل ۸۱، اقول وہ کُرۃ موجود جس کا مرکز تحت حقیقی ہے، فلک ہے یا شمس، یا ارض، یا اور کوئی سیارہ یا ثابۃ یا قمر۔

اول تو ہیأت جدیدہ مان نہیں سکتی کہ وہ وجود افلاک ہی کے قائل نہیں۔

دوم ضرور اُس کا مدعا ہے کہ شمس کو ساکن فی الوسط ماننی ہے۔ ضرور کہ اہل ہیأت جدیدہ جب دوپہر کو زمین پر سیدھے کھڑے ہوں تو سر نیچے ہو اور ٹانگیں اوپر، اس لئے کہ سر تحت حقیقی سے قریب ہے اور پاؤں دُور۔ جب زمین کی حرکت مستدیر قریب مغرب اس حالت پر لائے کہ سر اور پاؤں کا فعل مرکز شمس برابر رہ جائے تو اب نہ سر اوپر نہ پاؤں۔ ہاں آدھی رات کو آدمیت پر آئیں کہ سر اوپر ہو جائے کہ تحت سے

بعید ہے اور پاؤں نیچے کہ قریب ہیں۔ جب بعد طلوع پھر وہی حالت تساوی ہو سر اور پاؤں دوبارہ برابر ہو جائیں، جب دوپہر ہو پھر سر نیچے اور ٹانگیں اوپر ہو جائیں، ہمیشہ بے جنبش کئے یونہی قلابازیاں کھائیں۔ یہی حال ہر روز صحن و سقف کا ہو کہ کبھی صحن اوپر اور چھت نیچے کبھی بالعکس۔ یہی حال زمین میں قائم درختوں کا کہ آدھی رات کو جڑ نیچے ہے اور شاخیں اوپر۔ دوپہر ہوتے ہی پڑ پڑستور رہے مگر شاخیں نیچے ہو گئیں اور جڑ اوپر۔ دوپہر کے وقت جو بخار یا دھواں اُٹھے کہو کہ نیچے گرا، جو پتھر گرے کہو کہ اوپر اڑا۔ یوں ہی بے شمار استحالے ہیں۔ دیگر سیارہ و اقمار و ثوابت کا بھی یہی حال ہے کہ اُن میں جس کسی کا بھی مرکز لوگے ایسے ہی استحالے ہوں گے۔ لاجرم مرکز زمین ہی وہ مرکز ساکن ہے اور زمین کی حرکت اینیہ باطل۔

دلیل ۸۲ : اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ جہات ستہ میں چپ و راست پس و پیش پہلو بدلنے سے بدل جاتے ہیں۔ مشرق کو منہ کر دو تو مشرق آگے، مغرب پیچھے، جنوب داہنے، شمال بائیں ہے اور مغرب کی طرف متوجہ ہو تو سب بدل جائیں گے کہ اُن میں تمہارے اعضاء منہ اور پیٹ اور بازوؤں کا اعتبار ہے، یہ جس طرف ہوں گے وہ سمت پیش و پس و راست و چپ ہوگی مگر زیر و بالا میں تمہارے سرو پا کا اعتبار نہیں کہ جدھر سیدھے وہ اوپر ہے اور جدھر پاؤں وہ نیچے، بلکہ وہ جہتیں خود متعین ہیں۔ سیدھے کھڑے ہونے میں جو جانب فوق اور دوسری طرف تحت ہے، اُلٹے ہو جاؤ جب بھی فوق و تحت وہی رہیں گے۔ اب یہ نہ ہوگا کہ سر کی طرف اوپر اور پاؤں کی طرف نیچے، بلکہ یہ ہوگا کہ اب تمہارا سر نیچے اور پاؤں اوپر ہیں۔ اگر مرکز شمس جیسا کہ ہیات جدیدہ کا گمان ہے وہ مرکز ساکن و تحت حقیقی ہو زیر و بالا کی بھی وہی حالت ہو جائے گی جو اُن چاروں جہات کی تھی۔ جب آفتاب طلوع ہے ایک خفیف دوپہر کے بعد یا غروب سے ایک خفیف دوپہر پہلے افق حسی کی محاذات میں آئے تو اگر اُس کی طرف پاؤں کر کے لیٹو تو سر اوپر ہے اور پاؤں نیچے کہ مرکز شمس سے قریب تر ہیں اور اُسی وقت سر جانب شمس کر کے لیٹ جاؤ تمہارا سر نیچا ہو گیا اور ٹانگیں اوپر کہ اب سر مرکز شمس سے قریب ہے۔ اسی طرح جو سیارہ یا ثابث یا قمر لوہی حالت ہوگی سولے زمین کے کہ اس کا مرکز تحت حقیقی ماننے سے سب شکلیں ٹھیک رہتی ہیں۔ لاجرم وہ مرکز ساکن ہے اور حرکت زمین باطل۔

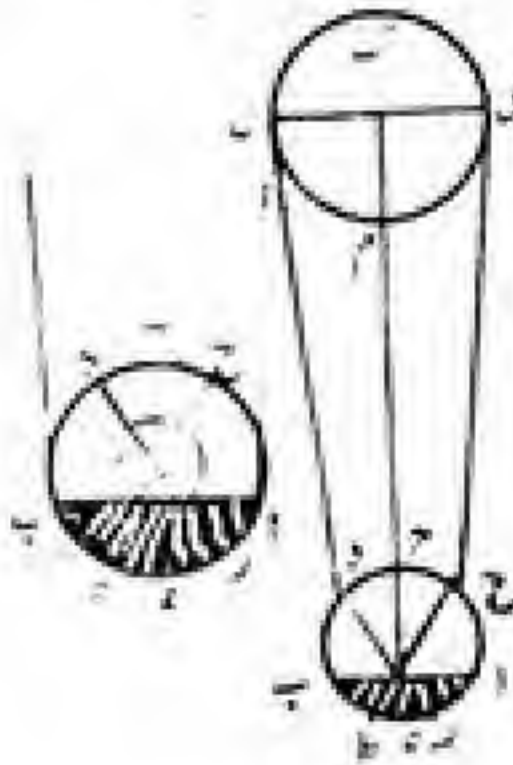
دلیل ۸۳ : اقول ہر عاقل جانتا ہے کہ حرکت موجب سخونت و حرارت ہے۔ عاقل درکنار ہر جاہل بلکہ ہر مجنون کی طبیعت غیر شاعرہ اس مسئلہ سے واقف ہے، لہذا جاڑے میں بدن بشت کا نپٹنے لگتا ہے کہ حرکت سے حرکت پیدا کرے بھیگے ہوئے کپڑوں کو ہلاتے ہیں کہ خشک ہو جائیں یہ خود بدیہی ہونے کے علاوہ ہیات جدیدہ کو بھی تسلیم۔ بعض اوقات آسمان سے کچھ سخت اجسام نہایت سوز وں و مشتعل کرتے ہیں

جن کا حدوث بعض کے نزدیک یوں ہے کہ قمر پتھر کے آتشی پہاڑوں سے آتے ہیں کہ شدت اشتعال کے سبب جاذبیت قمر کے قابو سے نکل کر جاذبیت ارض کے دائرے میں آکر گر جاتے ہیں۔ اس پر اعتراض ہوا کہ زمین پر گرنے کے بعد تھوڑی ہی دیر میں سرد ہو جاتے ہیں۔ یہ لاکھوں میل کا فاصلہ طے کرنے میں کیوں نہ ٹھنڈے ہو گئے؟ اس کا جواب یہی دیا جاتا ہے کہ اگر وہ نرے سرد ہی چلتے یا راہ میں سرد ہو جاتے جب بھی اس تیز حرکت کے سبب آگ ہو جاتے کہ حرکت موجب حرارت اور اس کا افراط باعث اشتعال ہے۔ اب حرکت زمین کی شدت اور اس کے اشتعال وحدت کا اندازہ کیجئے۔ یہ مدار جس کا قطر اٹھارہ کروڑ اٹھاون لاکھ میل ہے اور اس کا دورہ ہر سال تقریباً تین سو پینسٹھ دن پانچ گھنٹے اڑتالیس منٹ میں تمام ہوتا دیکھ رہے ہیں۔ اگر یہ حرکت حرکت زمین ہوتی یعنی ہر گھنٹے میں اڑسٹھ ہزار میل کہ کوئی تیز سے تیز ریل اس کے ہزارویں حصے کو نہیں پہنچتی پھر یہ سخت قابہر حرکت نہ ایک دن نہ ایک سال نہ سو برس بلکہ ہزار ہا سال سے لگاتار بے فتور دائم مستمر ہے تو اس عظیم حدت و حرارت کا کون اندازہ کر سکتا ہے جو زمین کو پہنچتی، واجب تھا کہ اُس کا پانی کب کا خشک ہو گیا ہوتا، اس کی ہوا آگ ہو گئی ہوتی، زمین دھکٹا انگارہ بن جاتی جس پر کوئی جاندار سانس نہ لے سکتا پاؤں رکھنا تو بڑی بات ہے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ زمین ٹھنڈی ہے، اس کا مزاج بھی سرد ہے، اُس کا پانی اس سے زیادہ خشک ہے، اس کی ہوا خوشگوار ہے، تو واجب کہ یہ حرکت اس کی نہ ہو بلکہ اُس آگ کے پہاڑ کی جسے آفتاب کہتے ہیں جسے اُس حرکت کی بدولت آگ ہونا ہی تھا۔ یہی واضح دلیل حرکتِ یومیہ جس سے طلوع اور غروب کو اکب ہے زمین کی طرف نسبت کرنے سے مانع ہے کہ اُس میں زمین ہر گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ گھومے گی۔ یہ سخت دورہ کیا کم ہے، اگر کئے یہی احتمال قمر میں ہے کہ اگرچہ اس کا مادہ چھوٹا ہے مگر مدتِ بارہویں حصے سے کم ہے کہ گھنٹے میں تقریباً سوا دو ہزار میل چلتا ہے۔ اس شدید صریح حرکت نے اُسے کیوں نہ گرم کیا۔

اقول یہ بھی ہیاتِ جدیدہ پر وارد ہے جس میں آسمان نہ مانے گئے۔ فضا کے خالی میں جنبش ہے تو ضرور چاند کا آگ اور چاندنی کا سخت دھوپ سا گرم ہو جانا تھا لیکن ہمارے نزدیک کل فی فلک یسبحون ہر ایک ایک گھیرے میں پیرتا ہے۔ لیکن کہ فلک قمر یا اس کا وہ حصہ جتنے میں قرشاوری کرتلے خالق عظیم عزوجل نے ایسا سرد بنایا ہو کہ اس حرارت حرکت کی تعدیل کرنا اور قمر کو گرم ہونے دیتا ہو جس طرح آفتاب کے لئے حدیث میں ہے کہ اُسے روزانہ برف سے ٹھنڈا کیا جاتا ہے ورنہ جس چیز پر گرتا جلا دیتا۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر عن ابی امامہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

دلیل ۸۴ : اقول زمین کی حرکت یومیہ یعنی اپنے محور پر گھومنے کا سبب ہر جز کا طالب نور و حرارت ہونا ہے یا جذب شمس سے نافریت (نمبر ۳۳)۔ بہر حال تقاضائے طبع ہے اور اس کے لئے متعدد راستے تھے اگر زمین مشرق سے مغرب کو جاتی جب بھی دونوں مطلب بعینہ ایسے ہی حاصل تھے جیسے مغرب سے مشرق کو جانے میں، پھر ایک کی تخصیص کیوں ہوئی، یہ ترجیح بلا مرجح ہے جو قوت غیر شاعره سے ناممکن، لہذا زمین کی حرکت باطل۔

دلیل ۸۵ : اقول یہ دونوں وجہ پر واجب تھا کہ خط استوا دائرۃ البروج کی سطح میں ہوگی کلام شمس ہے اور احب ب زمین۔ ی ا، ل ب دونوں کو تماس میں تو زمین کا قطعہ احب نصف سے بڑا شمس کے مقابل اور اس سے مستنیر ہے اور قطعہ ا ب نصف سے چھوٹا تاریک اور اس سے مستنیر ہے اور احب ب سطح دائرۃ البروج اور کا سطح استوا ح ط قطبین میں ہے اور مرکز شمس یعنی سمت پر گزرتا ہے اور مرکز شمس ملازم دائرۃ البروج ہے۔ ح ط، س ط میل کلی ہیں اور ظاہر ہے کہ قطعہ ی م ل میں ارفع نقاط م ہے اور قطعہ احب کو م ح کو اقصر خطوط واسطیہ ہے تو زمین شمس سے قریب تر نقطہ ح ہے پھر ہر طرف ب و ب تک بعد بڑھتا گیا یہاں تک کہ ان کے بعد مقابلہ



استثناء اصلاً تو سب سے زیادہ جذب ح پر ہے اور جاذبیت و نافریت مساوی ہیں (نمبر ۶) تو واجب کہ سب سے زیادہ نافریت بھی یہیں ہو اور کمرہ متحرکہ میں سب سے زیادہ نافریت منطقہ یہ ہے کہ وہی دائرہ سب سے بڑا ہے پھر قطبین تک اُس کے موازی چھوٹے ہوتے گئے ہیں یہاں تک کہ قطبین پر حرکت ہی نہ رہی۔ تو واجب تھا کہ ح ط حرکت محوری زمین کا منطقہ یعنی خط استوا ہوتا لیکن ایسا نہیں بلکہ

لے حیات جدیدہ کو تسلیم کہ اس نے اپنی تحریرات ریاضی میں براہین ہندسیہ سے ثابت یہاں چھوٹا کمرہ جب بڑے کے محاذی ہو تو بڑے کا چھوٹا قطعہ چھوٹے کے بڑے قطعے کے مقابل ہوگا۔ خطوط تماس بڑے کمرے سے اُس کے قطر کے اُتار و تری ل سے نکلیں گے اور چھوٹے کمرے کے قطر سے اُتار و تری ل سے اُس کے کناروں پر مس کرینگے و لہذا شمس سے زمین کے استنارے میں نصف شمس سے کم منیر اور نصف ارض سے زیادہ مستنیر ہوتا ہے اور قرص زمین کے استنارے میں بالعکس ۱۲ منز غفرلہ۔

منطقہ کا رہے تو جہاں جاذبیت کم ہے وہاں نافریت زائد ہے اور جہاں زائد ہے وہاں کم، اور یہ باطل ہے۔
لاجرم حرکت زمین باطل ہے۔ یوں ہی طلب نور و حرارت کے لئے آب کے نیچے جو اجزاء ہیں وہ آگے
بڑھتے اور اپنے اگلے اجزاء کو بڑھاتے اور حرکت منطقہ حرارہ پر پیدا ہوتی نہ حرارت کے نیچے جو اجزاء
نور و حرارت پار ہے ہیں وہ آگے بڑھتے اور حرکت منطقہ کاسہ پر ہوتی۔

دلیل ۸۶: اقول حرکت وضعیہ میں قطب سے قطب تک تمام اجزاء محور ساکن ہوتے ہیں اور ہم
نمبر ۳۳ میں ثابت کر آئے کہ زمین کی یہ حرکت اگر ہے تو ہرگز تمام کڑے کی حرکت واحدہ نہیں، جس کے لئے
قطبین و محور ہوں جب کہ ہر جز کی جدا حرکت اینیہ ہے کہ ہر جز میں نافریت اور طلب نور و حرارت ہے
تو اجزاء ۱۰ محور کا سکون بے معنی نہ کہ وہ بھی خط حرارت پر جہاں جاذبیت ہے نہ قوت اور اس کے بعد تک
مقابلہ باقی ہے تو بطلان حرکت زمین میں کوئی شبہ نہیں۔

دلیل ۸۷: اقول ہماری تقریر ۳۳ سے واضح کہ اجزاء زمین میں تدافع ہے،
اڈکا اجزاء کی حرکت اینیہ میں اور ہر اینیہ میں قوت دفع ہے کہ وہ مکان بدلتی ہے جو اس کی راہ میں
پڑے اُسے ہٹاتی ہے۔

ثانیاً یہاں اسی قدر نہیں بلکہ اجزاء کی چال مضطرب ہے تو تدافع نہیں تلام ہے۔ حرکت محوری
اگر جاذبیت و نافریت سے ہو جس طرح ہم نے نمبر ۳۳ میں تقریر کی جب تو ظاہر کہ قرب مختلف تو جذب
مختلف تو نافریت مختلف تو چال مختلف تو اضطراب حاصل ورنہ اس کی کوئی بھی وجہ ہو۔ بہر حال اصول ہیأت
جدیدہ پر یہ احکام یقیناً ثابت کہ:

- (۱) بعض اجزاء ارض کا مقابل شمس اور بعض کا حجاب میں ہونا قطعی۔
- (۲) مقابلہ زمین قرب و بُعد اور خطوط واصلہ کا عمود منحرف ہونے کا اختلاف یقینی۔
- (۳) ان اختلافات سے جاذبیت میں اختلاف ضروری۔
- (۴) اس کے اختلاف سے نافریت میں کمی بیشی لازمی۔
- (۵) اُس کی کمی بیشی سے چال میں تفاوت حتمی۔

(۶) اس تفاوت سے اجزاء میں تلام و اضطراب ان میں سے کسی مقدمہ کا انکار ممکن نہیں تو حکم
میقن تو واجب کہ معاذ اللہ زمین میں ہر وقت حالت زلزلہ رہے۔ ہر شخص اپنے پاؤں کے نیچے اجزاء زمین
کو سرکتا تلام کرتا پائے اور آدمی کا زمین کے ساتھ حرکت عرضیہ کرنا اس احساس کا مانع نہیں جیسے ریل
میں بیٹھنے سے بال محسوس ہوتی ہے خصوصاً پرانی گاڑی میں لیکن بھدا اللہ تعالیٰ ایسا نہیں تو حرکت محوری

یقیناً باطل۔ مقامِ شکر ہے کہ خود ہیأتِ جدیدہ کا اقرار اس کا آزار۔
 کسی نے کہا تھا کہ زمین چلتی تو ہم کو چلتی معلوم ہوتی۔ اس کا جواب یہی دیا کہ زمین کی حرکت اگر مختلف
 ہوتی یا اس کے اجزاء جدا جدا حرکت کرتے ضرور محسوس ہوتی۔
 مجموعہ کو ایک حرکت ہموار لاحق ہے۔ لہذا جس میں نہیں آتی، جیسے کشتی کی حرکت کشتی نشیں کو
 محسوس نہیں ہوتی یعنی جب تک جھکے گا نہیں۔
 الحمد للہ! ہم نے دونوں باتیں ثابت کر دیں کہ زمین کو اگر حرکت ہوتی تو ضرور اجزاء کو جدا جدا ہی
 ہوتی اور ضرور ناہموار و مضطرب ہی ہوتی جب ایک بات پر محسوس ہونا لازم تھا کہ اب کہ دونوں جمع ہیں
 بدرجہ اولیٰ احساس واجب، لیکن اصلاً نہیں، تو زمین یقیناً ساکن محض ہے۔
 دلیل ۸۸: اقول پانی زمین سے بھی کہیں لطیف تر ہے تو اس کے اجزاء میں تکاظم و اضطراب
 اشد ہوتا اور سمندر میں ہر طرف طوفان رہتا۔
 دلیل ۸۹: اقول پھر ہوا کی لطافت کا کیا کہنا۔ واجب تھا کہ آٹھ پہر غرب سے مشرق تک،
 تحت سے فوق تک ہوا کی ٹکڑیاں باہم ٹکراتیں، ایک دوسرے سے تپانچے کھاتیں اور ہر وقت سخت
 آندھی لاتیں، لیکن ایسا نہیں تو بلاشبہ زمین کی حرکت محوری باطل اور اس کا ثبوت و سکون ثابت و محکم۔
 واللہ الحمد و صلی اللہ علی سیدنا محمد و آلہ وصحبہ وسلم، آمین!

دلائل تدیہ

یہاں تک ہم نے زیادہ توجہ گردشِ دورہ زمین کے ابطال پر رکھی۔ فصلِ اول میں ردِ اول عام کے
 سوا باقی گیارہ اور فصلِ سوم میں سات اخیر کے سوا باقی بیس سب اسی کے ابطال میں ہیں۔ انکوں نے
 ساری ہمت گردِ محور حرکت زمین کے ابطال پر صرف کی ہم اُن میں سے وہ انتخاب کریں جن سے اگرچہ
 جواب دیا گیا بلکہ بہت کو خود مستدلین نے رد کر دیا لیکن ہم ان کی تشہید و تائید کریں گے اور خود ہیأتِ جدیدہ
 کے اقراروں سے اُن کا تام و کامل ہونا ثابت کر دیں گے پھر زیادات میں جن کی اور طرح توجیہ کر کے
 تصحیح کریں گے پھر تذیل میں انکوں سے وہ دلائل جن پر اگرچہ انہوں نے اعتماد کیا مگر ہمارے نزدیک
 باطل و ناتمام ہیں وہاں اللہ التوفیق۔

دلیل ۹۰ : بھاری پتھر اوپر پھینکیں سیدھا وہیں گرتا ہے۔ اگر زمین مشرق کو متحرک ہوتی تو مغرب میں گرتا کہ جتنی دیر اُپر گیا اور آیا اُس میں زمین کی وہ جگہ جہاں سے پتھر پھینکا تھا حرکت زمین کے سبب کنارہ مشرق کو ہٹا گئی۔ اقول زمین کی محوری چال ہر سیکنڈ ۲۶۶۵ گز ہے اگر پتھر کے جانے آنے میں ۵ سیکنڈ صرف ہوں تو وہ جگہ ۲۵۳۲ گز سرک گئی پتھر تقریباً ڈیڑھ میل مغرب کو گرنا چاہئے حالانکہ وہیں آتا ہے۔

دلیل ۹۱ : دو پتھر ایک قوت سے مشرق و مغرب کو پھینکیں تو چاہئے کہ مغربی پتھر بہت تیز جاتا معلوم ہو اور مشرقی سست۔ نہیں نہیں بلکہ مشرقی بھی اُلٹا مغرب ہی میں گرے اقول یا پھینکنے والے کے ماتھے پر گرے۔ مثلاً وہ پتھر اتنی قوت سے پھینکے تھے کہ دونوں طرف تین سیکنڈ میں ۱۹ گز پر جا کر گرتے۔ سنگ غربی موضع رمی سے جب تک ۱۹ گز مغرب کو ہٹا ہے اتنی دیر موضع رمی ۱۵۱۹ گز مشرق کو ہٹ گیا تو یہ پتھر موضع رمی سے ۵۳۸ گز کے فاصلے پر گرے گا اور سنگ مشرقی وہاں سے انگل بھی سرکنے پائے گا کہ موضع رمی زمین کی حرکت سے اُسے جالے گا۔ اب اگر پھینکنے والے نے اپنے محاذات سے بچ کر پھینکا تھا تو یہ پتھر تین سیکنڈ میں ۱۹ گز مشرق کو چل کر گر جائے گا اور اتنی دور میں موضع رمی ۱۵۱۹ گز تک پہنچے گا تو یہ موضع رمی سے ۵۰۰ گز مغرب میں گرے گا اور اگر محاذات پر پھینکا تھا تو مسازمین کی حرکت سے پھینکنے والا پتھر سے ٹکرائے گا اور پتھر اس کے لگ کر وہیں کا وہیں گر جائے گا لیکن ان میں سے کچھ نہیں ہوتا تو معلوم ہوا کہ حرکت زمین باطل ہے۔

شم اقول بلکہ اولیٰ یہ کہ یہ دلیل بایں تفصیل قائم کریں جس سے دو دلیل ہونے کی جگہ تین دلیلیں قائم ہو جائیں کہ جہاں شقوق واقع ایک ہی ہو سکے وہ ایک ہی دلیل ہوگی اگرچہ شقیں سو ہوں اور جہاں ہر شق واقع ہو سکے اور ہر ایک پر استحالة ہو وہ ہر شق جدا دلیل ہے۔ درخت کی ایک شاخ سے دو پرند مساوی پرواز کے مساوی مدت تک مثلاً ایک گھنٹہ اڑنے ایک مغرب دوسرا مشرق کو، اگر ان کی پرواز رفتار زمین کے مساوی ہے

۱۔ یہ اور اُس کے بعد کی دلیل تذکرۃ طوسی و شرح حکمت العین و ہدیہ سعیدیہ تک اکثر کتب میں ہیں۔
۲۔ شرح خضریٰ سے ہدیہ سعیدیہ۔ اسی دلیل سے یوں بھی ثابت کرتے ہیں کہ تیرو طائر و ابر مشرق کو چلتے نہ معلوم ہوں (شرح حکمت العین) اسی سے یوں کہ مشرق کو جاتا مغرب کو چلتا نظر آئے (خضریٰ)
اقول بلکہ مشرق کو جانا مغرب کو جانا ہو کہ اب تک پرند کی جگہ جو پتھر مشرق کو سرکے یہ جگہ سیکڑوں جگہ نکل جائے گی تو یہ اُس جگہ سے تجاوز کرنا درکنار ہمیشہ اس سے پیچھے ہی رہے گا ۱۲ منہ غفرلہ۔

گھنٹے میں ایک ہزار چھتیس میل تو غریب شاخ سے دو ہزار بہتر میل پر پہنچا کہ جتنا وہ مغرب کی چلا اسی قدر شاخ زمین کے ساتھ مشرق کو گئی اور مشرقی بال بھر بھی شاخ سے جدا نہ ہوا کہ جتنا اڑتا ہے زمین بھی اتنی ہی رفتار سے شاخ کو اُس کے ساتھ ساتھ لارہی ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مساوی پرواز والے مساوی فصل پاتے ہیں۔

دلیل ۹۲: اگر ان کی پرواز رفتار زمین سے زائد ہے مثلاً گھنٹے میں ۱۰۳۴ میل تو غریب ۲۰۴۲ میل مغرب میں پہنچے گا اور اُس کی مساوی پرواز والا مشرقی ۱۰۳۴ میل اڑ کر صرف ایک ہی میل مشرق کو طے کر سکے گا یہ بھی بدابستہ باطل و خلاف مشاہدہ ہے۔

دلیل ۹۳: اگر ان کی پرواز رفتار زمین سے کم ہے، مثلاً گھنٹے میں ۱۰۳۵ میل تو غریب ۲۰۴۱ میل پر ہو جائیگا اور اس کا ہم پرواز مشرقی جس نے گھنٹہ بھر محنت کر کے ۱۰۳۵ میل مشرق کو طے کئے۔ نتیجہ یہ پائے گا کہ اُلٹا اُس شاخ سے ایک میل مغرب میں گرے گا۔ اڑا تو مشرق کو اور پہنچا مغرب میں۔ یہ سب سے بڑھ کر باطل اور خلاف مشاہدہ ہے۔

دلیل ۹۴: جتنی مسافت قطع کریں اس سے صد ہا گنا فاصلہ ہو جائے (خضریٰ) یعنی ہر عاقل جانتا ہے کہ مثلاً طائر جس مقام سے جتنا اڑے وہاں سے اُسے اتنا ہی فاصلہ ہو گا لیکن یہاں اڑے صرف ایک میل اور فاصلہ ہزار میل سے زائد ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ صورت مذکورہ میں اگر طائروں کی پرواز گھنٹے میں ایک میل ہے تو مشرقی ۱۰۳۵ میل مغرب میں پڑے گا اور غریب ۱۰۳۴ میل۔

دلیل ۹۵: موضع انفصال اُس شاخ سے مثلاً شاخ مذکور سے دونوں کے فاصلے کا مجموعہ اتنی دیر میں حرکت زمین کا دو چندان یا زیادہ یا کچھ خفیف کم ہو (خضریٰ)۔

اقول اول اُس حالت میں ہے کہ دونوں پرندوں کی پرواز باہم مساوی ہو۔ اور دوم جب کہ غریب کی پرواز مشرقی سے زائد ہو، اور سوم جب کہ عکس ہو۔ اور خفیف اس لئے کہ تیر یا طائر یا گولا عادتاً کوئی زمین کا دسواں حصہ بھی نہیں چلتا اور دونوں طائروں کی پرواز ایک ایک میل تو ۱۰۳۵ و ۱۰۳۴ میل پر گرینگے جب کہ ابھی گزرا مجموعہ ۲۰۴۲ کہ گھنٹے میں رفتار زمین کا دو چندان ہے اور غریب ایک ساعت میں دو میل اڑے اور مشرقی ایک میل تو وہ ۱۰۳۸ میل پر ہو گا اور یہ ۱۰۳۵ پر مجموعہ ۲۰۴۳ میل کہ ضعف سیر زمین کے دو چندان سے بھی ایک میل زائد ہے اور مشرقی دو میل غریب ایک میل تو وہ ۱۰۳۴ میل پر ہو گا اور یہ ۱۰۳۴ پر مجموعہ ۲۰۱۴ میل کہ ضعف سیر زمین سے ایک ہی میل کم ہے۔ مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ان پروازوں پر مجموعہ فاصلہ ہرگز دو تین میل سے زائد نہیں ہوتا، تو ضرور حرکت زمین باطل۔

دلیل ۹۶ : جو پند ہم سے جنوب یا شمال کی طرف ہوا میں ہو تیر سے شکار نہ ہو سکے (مفتاح) اقول جنوب و شمال کی تخصیص بیکار ہے بلکہ مشرق پر اعتراض اظہر ہے اور استحالے میں یہ زائد کرنا چاہئے کہ یا وہ پند کہ ہم سے دس گز کے فاصلے پر تھا صد ہا گز کے فاصلے پر گرے۔ بیان اس کا یہ ہے کہ تیر و کمان اٹھانا تیر جوڑنا، کمان کھینچنا، تیر چھوڑنا اگر دو ہی سیکنڈ میں ہو جائے اور آدمی پند کو اپنے سے دس گز کے فاصلے پر دیکھ کر یہ افعال کرے تو خود حرکت زمین کے سبب اتنی دیر میں وہاں سے ایک ہزار تیرہ گز کے فاصلے پر ہو جائے گا اب اگر اُسی محاذات پر تیر چھوڑا جیسا کہ یہی ہوتا ہے تو تیر سیدھا شمال کو گیا اور جانور شمالی غربی ہے یا سیدھا جنوب کو اور جانور جنوبی غربی یا مشرق کو اور جانور مغرب میں ہو گیا۔ ان تینوں صورتوں میں تیر جانور کی سمت ہی پند گیا اور مشرق میں سب سے بڑھ کر حاققت اور مغرب میں اگرچہ سمت وہی رہی جانور ۰۲۳ گز کے فاصلے پر ہو گیا یوں ہی اور اگر اُن تینوں جہات میں تیر چھوڑتے وقت محاذات بدل لی تو اگر جانور مشرق میں تھا اب ہزار گز سے زیادہ مغرب ہو گیا، اور اگر جنوب یا شمال میں تھا تو ایک ہزار تیرہ گز سے کچھ کم فصل پر ہو گا کہ ۸۴ ۶۸۶۳ ۱۰۲۵ کا جذر ہے، بہر حال اب تیر اس تک کہاں پہنچتا ہے، اور اگر فرض کر لیجئے کہ دس گز کے فصل پر آنے سے پہلے یہ سب کام ہوئے تھے یعنی پہلے سے کسی اور وجہ سے تیر کمان میں جوڑا ہوا اور کمان کھینچی ہوئی تھی کہ اس جانور کے لئے ہزار گز فاصلے سے ایسا کرنا نہیں خیر کسی طرح یہ سب کام تیار تھا کہ تیر عین اُس وقت چھوٹا کہ جانور دس گز کے فاصلے پر محاذات میں تھا تو تیر تو ضرور اُس کے لگ جائے گا کہ جانور کی طرح تیر بھی چھوٹ کر حرکت زمین کا تابع نہ رہا مگر تیر اُس تک اگر دو ہی سیکنڈ میں پہنچے تو ہم اتنی دیر میں ایک ہزار تیرہ گز مشرق کو چلے جائیں گے اور وہی فاصلے جو صورت دوم میں تیر کو جانور سے تھے ہم کو اُس سے ہو جائیں گے۔ تو اب ہمیں ہزار گز سے زائد پلٹنا چاہئے کہ گرے ہوئے جانور کو پائیں۔ یہ تمام صورتیں لاکھوں بار کے مشاہدہ سے باطل ہیں لہذا حرکت زمین باطل۔

دلیل ۹۷ : جو جسم ہوا میں ساکن ہو ہمیں بہت تیزی سے مغرب کی طرف اڑتا نظر آتا ہے (مفتاح) اقول طبعیات تجذیہ میں قرار پا چکا ہے کہ ہوا اوپر اٹھنے کی مقاومت کرتی ہے۔ پند اپنے بازو

لے یہ اور اس کے بعد کی دلیل مفتاح الرصد میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ
لے اُس وقت فاصلہ ۱۰ گز تھا اور زمین ۸۶۸۱۲ گز ہٹی، یہ دونوں ضلع قائم ہوئیں اور اب کہ
فاصلہ اُس کا وتر ہے ۱۲ منہ غفرلہ
لے ط ۲۳ ۱۲۔

مارکر اس مقاومت کو دفع کرتے ہیں۔ یہ زور اگر اس کے وزن اجسام سے زائد ہے اور بلند ہوں گے کم ہے نیچے اتریں گے برابر ہے ساکن رہیں گے اور اس کی مثال چند ٹول سے دی گئی ہے کہ بارہا پر کھول کر ہوا میں ساکن محض رہتا ہے۔ اس صورت میں سیدھا جلد گھونسے میں پہنچتا ہے۔ فرض کیجئے کہ وہ چھ سیکنڈ ٹھہرا اور ہے نیچا اور ہوا بالکل ساکن تو اتنی دیر میں ہم تین ہزار گز سے زیادہ مشرق کو چلے جائیں گے اور وہی تھہرا کہنا کہ ہم اپنی حرکت سے آگاہ نہیں، لہذا اُسے جانیں گے کہ تین ہزار گز مغرب کو اڑ گیا جیسے تیز چلتی ریل میں بیٹھنے والا درختوں کو اپنے خلاف جہت چلتا دیکھتا ہے لیکن یہ باطل ہے ہم یقیناً ساکن کو ساکن ہی دیکھتے ہیں تو حرکت زمین باطل ہے۔

دلیل ۹۸: پرند کہ اپنے آشیانے سے گز بھر فاصلے پر جانب غرب کسی ستون پر بیٹھا ہے قیامت تک اڑ کر آشیانے کے پاس نہ آ سکے کہ وہ ہر سیکنڈ میں ۵۰۶ گز مشرق کو جا رہا ہے۔ پرند زمین کی نا آہستہ چھوڑ کر اُڑان کہاں سے لائے گا۔

یہ سات دلائل کتب میں ابطال حرکت وضعیہ زمین پر ہیں۔ اسی قبیل ابطال حرکت اینیہ پر بھی ہو سکتی ہیں مثلاً اگر زمین گردش گھومتی ہو۔ فرض کیجئے کہ ۱ اوج ہے اور ب حقیض اور ۶ شمس اور ج ۶ زمین، مثلاً ج کی طرف ہندوستان ہے اور ۶ کی طرف امریکہ، اب اگر زمین اوج کی طرف جا رہی ہے تو ہندوستان والے یا حقیض کی طرف آرہی ہے تو امریکہ والے کیسی ہی قوی توپ کو سیدھا جانب آسمان کر کے گولا چھوڑیں توپ کے منہ سے بال برابر بڑھ سکے کہ گولا جس سمت جاتا اسی کی طرف اس کے پیچھے زمین آرہی ہے اور کیسی آرہی ہے ہر سیکنڈ میں ۱۹ میل اُڑتی ہوئی تو گولا کیونکر اس سے آگے نکل سکتا ہے۔



۱۔ یہ دلیل اُسی عنوان پر ہم نے اضافہ کی تھی پھر بعض رسائل کی تصانیف میں نظر آئی پھر اُسے حکمت العین میں اسی طور پر دیکھا کہ مشرقی شہر کی طرف اُڑنے والا پرند اُسے نہ پہنچے نیز یونہی اس کی شرح میں اُس سے پہلے لکھا جس کو ہم نے اپنی تقریر سے رد کر دیا اُس کے بعد شرح حکمت العین میں یہ دلیل یوں نظر آئی کہ ابراہیم پرند کہ ساکن ہو ساکن نظر نہ آئے ۱۲ منہ غفرلہ

☆ اصل میں اسی طرح تحریر ہے۔ عبد النعمیم عزیزی

دلیل ۹۹ : اقول زمین اگر اوج کو جا رہی ہے تو امریکہ والے یا حوض کوآر ہی ہے تو ہندوستان والے اپنے سر کی طرف ایک پتھر ۱۶ فٹ تک پھینکیں تو وہ قیامت تک زمین پر اترے کہ زمین کے خلاف جہت پھینکا جائے جذب زمین ۱۶ فٹ سے ایک سینکڑے میں اُسے زمین تک لاتا لیکن زمین اتنی دیر میں ۱۹ میل ہٹ جائے گی اور اب ایک سینکڑے میں ۱۶ فٹ سے بھی کم کھنچ سکے گی کہ زیادت بعد موجب قلت جذب ہے اور اس کی اپنی چال وہی ۱۹ میل رہے گی تو پھر کبھی زمین پر نہیں آسکتا۔

ان گیارہ دلائل سے کہ سات انگوں کی رہیں اور اُسی سوال پر چارہم نے بڑھائے، ہیأت جدیدہ

لے یہ دلیل ہماری دلیل ۹۹ کا عکس ہے، اُس کے ساتھ اس کا ذہن میں آنا لازم تھا۔ اگلے میں بعض اس کے قائل تھے کہ زمین ہمیشہ اوپر چڑھتی ہے، بعض اس کے کہ ہمیشہ نیچے اترتی ہے اور دونوں میں دو قول ہیں، ایک یہ کہ تنہا زمین، دوسرا یہ کہ اس کے ساتھ آسمان بھی چڑھتا یا اترتا ہے۔ ان مہمل اقوال کی بحث پر ہم نے نظر نہ کی تھی کہ ہمارے مقصود سے خارج تھے پھر شرح مجسطی میں دیکھا کہ بطلمیوس نے قول دوم پر دُور دُکے، ایک توضیفات کہ ایسا ہوتا تو آسمان سے جا ملتی بلکہ اُسے چیر کر ٹک جاتی۔ دوسرے میں استعمال یہی قائم کیا جو ہماری دلیل ۱۰۰ میں ہے کہ ڈھیلا زمین پر نہ اتر سکتا تھا مگر اُسے یوں بیان کیا کہ بڑے جسم کا میل زیادہ تو حرکت زیادہ، اور اس پر دُور دُکے ہو کہ نیچے اترنا صرف بر بنائے ثقل نہیں بلکہ جنس کی طرف میل زائد ہے تو ممکن کہ ڈھیلا پیچھے نہ رہے۔ اس پر علامہ قطب شیرازی نے جواب دیا کہ نہ سہی اتنا تو ہوتا کہ پھینکے ہوئے ڈھیلے کی مسافت چڑھنے میں کم ہوتی اور اترنے میں زیادہ کہ جتنی دُور چڑھا اتنا اترے، اور اتنی دیر میں زمین جتنی نیچے اتر گئی اور اترے۔ شرح قطبی میں اس پر دُکھا کہ ممکن کہ اتنی دیر میں زمین کا اترنا بہت قلیل ہو کہ فرق محسوس نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس ہر دو بات کو ہمارے مبحث سے کچھ علاقہ نہیں۔ یہ دلیل باتباع مجسطی کتاب جو نیپوری میں بھی مذکور ہوئی جس سے ابطال پر ہماری دلیل ۹۹ تھی۔ بطلمیوس نے تو اُسے ابطالِ ہبوط پر چھوڑا کہ جب اترنا ہم باطل کر چکے تو چڑھنا بھی باطل کہ ایک طرف سے چڑھنا دوسری طرف سے اترنا ہے اور جو نیپوری نے اس پر ایک اور دلیل دُور از کار دی کہ زمین اوپر چڑھتی تو ڈھیلے بھی اس لئے کہ طبیعت ایک ہے۔ بدیہ سعیدیہ نے ایک اور اضافہ کیا کہ بڑا ڈھیلا چھوٹے سے سہل تر اوپر پھینکا جاسکتا ہے کہ خود اُس میں اوپر کا میل زیادہ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ میل طبعی پر مبنی ہیں جسے مخالف نہیں مانتا۔ ہمارے دلائل مستحکم و صاف ناقابلِ خلاف ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

کی طرف سے دو جواب ہوئے:

جواب اول ہوا و دریا زمین کے ساتھ ساتھ اور جو کچھ ان میں ہوں ان کی طبیعت سے سب ایسے ہی متحرک ہیں، لہذا پتھر کو اوپر پھینکا جائے تو موضع رمی کی محاذات نہیں چھوڑتا۔ دو پرندہ مشرق و مغرب کو اڑیں شاخ سے صرف اپنی حرکت ذاتیہ سے جدا ہوں گے زمین کی حرکت ان میں فرق نہ ڈالے گی کہ ہوا ان کو زمین کے ساتھ ساتھ لا رہی ہے تو نہ مشرقی ساکن رہے گا نہ مغربی زیادہ اڑے گا نہ مشرقی مغرب کو گرے گا، نہ پرواز سے زائد فاصلہ ہوگا، نہ فاصلوں کا مجموعہ ان کی ذاتی حرکتوں سے زیادہ ہوگا۔

اقول اور مغربی کا اپنی چال سے مغرب کو اور زمین و ہوا کے اتباع سے مشرق کو جانا کچھ بعید نہیں کہ اول حرکت قسریہ ہے اور دوسری عرضیہ۔ جیسے کشتی مشرق کو جاتی ہو اور اس میں کسی ڈھال پر کہ مغرب کی طرف ہو پانی ڈالو اپنی چال سے مغرب کو جائے گا اور شک نہیں کہ اسی حالت میں کشتی اسے مشرق کی طرف لئے جاتی ہوگی۔ مثلاً فرض کرو کنارے پر کسی درخت کے محاذ پر پانی بہایا کہ گز بھر مغرب کو بہا اور اتنی دیر میں کشتی چار گز مشرق کو بڑھی تو پانی محاذات شجر سے تین گز دور ہوگا اور کشتی ساکن رہتی یہ پیر سے گز بھر مغرب کو ہو جاتا یہ ساکن رہتا اور کشتی چلتی تو چار گز مشرق کو ہوتا مگر یہ گز بھر مغرب کو ہٹا اور کشتی چار گز مشرق کو۔ لہذا یہ تین ہی گز مشرق کو ہوا۔ یونہی پرندہ کو ہوا زمین کے ساتھ چلا رہی ہے تو اس پہلی محاذات اور اسی دس گز کے فاصلے پر رہے گا اگر خود کسی کی طرف حرکت نہ کرے جو ہوا میں ساکن ہے یوں ساکن ہے کہ اپنی ذاتی حرکت نہیں رکھتا ہوا کے ساتھ حرکت عرضیہ سے زمین کے برابر جا رہا ہے جیسے جالس سفینہ ساکن ہے اور کشتی کے ساتھ متحرک۔ پرندے پرندے آشیانہ اُسی ہاتھ بھر کے فاصلہ پر ہوگا کہ اُسے درخت اور اُسے ہوا زمین کے ساتھ لئے جاتے ہیں۔

زمین گولے کو نہ پکڑے گی کہ جس ہوا میں گولا ہے وہ اسے بھی زمین کے آگے آگے اسی ایک سیکنڈ میں ۱۹ میل کی چال سے لئے جاتی ہے تو اس میں زمین کے مساوی ہوا اور قوت دفع سے جتنا دور جانا تھا گیا۔ پتھر سے زمین اپنی چال سے دور نہ ہوگی کہ اُسی چال سے اُسی طرف اُسے ہوا لئے جاتی ہے تو ۶۶ فٹ کے فاصلے پر رہے گا اور جذب زمین سے ایک سیکنڈ میں زمین سے ملے گا۔ اس کا دفع ۵ وجہ سے لیا گیا جن میں سے ہمارے نزدیک دو صحیح ہیں۔

بننا بیان تین باتیں خیال کی گئیں:

(۱) آب و ہوا کا اتباع زمین حرکت عرضیہ کرنا۔

(۲) ہوا و آب میں جو کچھ ہواؤں کا ان کی طبیعت سے متحرک بالعرض ہونا۔

(۳) ان حرکات کا زمین کی حرکت ذاتیہ کے مساوی رہنا جس کے سبب اشیاء میں فاصلہ و

لہ المہدیۃ السعیدیۃ الفن الثالث فی العنصریات البطل المذہب الثالث فی حرکت الارض قیدی کتب خانہ راجی ص ۹۴

22

دفع اول کہ دفع اول ہے۔ آج ہوا زمین کو حاوی ہیں اور خود بار ہا مستقل حرکت مختلف جہات کو کرتے ہیں تو ملازم ارض نہیں اور جو حاوی ملازم محوی نہ ہو اس کی حرکت سے اس کی حرکت بالعرض لازم نہیں۔
اقول اوّلاً نہ یہاں حاوی و محوی سے تفرق نہ دوسری مستقل حرکت سے خلل۔ مدار کار اُس تعلق پر ہے جس کے سبب ایک کی حرکت دوسری کی طرف منسوب ہو۔ کیڑے انسان کو حاوی نہیں اور ہوا سے دامن ملتے ہیں یہ اُن کی مستقل حرکت ہے بعینہ بلاشبہ وہ انسان کی حرکت سے متحرک بالعرض ہے اور ہم مستدل ہیں ہمیں عدم لزوم کافی نہیں لزوم عدم چاہئے، مخالف کو جواز بس ہے مگر یہ کہیں کہ حقیقتاً مخالف مدعی

عَلَّهْ خُودِ پَرِ سَعِيدِیہ میں مخالفت کی طرف سے تقریر جواب میں ہے :
 یجوز ان یکون ما یتصل بالارض من
 الهواء لثایعہا۔
 ممکن ہے کہ زمین سے متصل جو ہوا ہے وہ
 اُسے ساتھ ساتھ لئے جاتی ہو۔ (ت)

الملائمة متنوعة لجوانب عن الهواء ملائمة متنوع ہے کیونکہ ممکن ہے کہ (باقی صفحہ آئندہ)

۱۔ الهدية السعيدية البطل المذهب الثاني في حركات الارض قديمي كتب خانہ کراچی ص ۸۴

۲۔ " " " " " " " " " "

۳۔ شرح التذكرة النصيرية للبخاري

حرکت ارض ہے اور ہم مانع اور یہ کہ صورت دلائل میں پیش کیا منع کی سند میں۔

اقول اس میں نظر ہے یہ ملازمین کے زمین متحرک ہوتی تو یہ امور واقع ہوتے ان میں ضرور ہم مدعی ہیں یہ کیا کہنے کی بات ہو سکتی ہے کہ زمین متحرک ہوتی تو ممکن تھا کہ پتھر مغرب کو گرتا، ہاں ممکن تھا، پھر کیا ہوا اور اگر اس سے قطع نظر بھی ہو تو حاوی وغیرہ ملازم کی قیدی اب بھی بے وجہ ہے۔ اگر محوی مطلقاً اور حاوی ملازم کو حرکت رفتی سے متحرک بالعرض لازم ہوتا تو ان قیود کی حاجت ہوتی مگر ہرگز انھیں بھی لازم نہیں۔ دو چکر ایک دوسرے کے اندر ہوں اگر ان میں ایسا تعلق نہیں کہ ایک کی حرکت دوسرے کو دفع کرے تو جسے گھمائیے صرف وہی گھومتا گا اگرچہ ان میں کوئی دوسری حرکت مستقلہ نہ رکھتا ہو دولا ب یا چرخ کی حرکت سے اُن کے اندر کا لوہا یا لکڑی جس پر وہ گھومتے ہیں نہیں گھومتے۔ شاید غیر ملازم کی قید اس لحاظ سے ہو کہ جب ملازم ہو آپ ہی اس کی حرکت سے متحرک ہوگا۔

اقول ملازم جسم للجسم ملازم مت و لا یضع کو مستلزم نہیں اور غالباً حاوی کی قید فلکیات میں مذکور فلاسفہ یونان کے تحفظ کو ہو کہ کب تدویر کا تابع ہے۔ تدویر حامل کی حامل مثل کا مثل فلک الافلاک کا ہر ایک دوسرے کی حرکت سے متحرک بالعرض ہے اور خود اپنی حرکت ذاتیہ جدا رکھتا ہے۔

اقول ہمارے نزدیک تو افلاک متحرک ہی نہیں جیسا کہ یعونہ تبالیٰ خاتمہ میں مذکور ہوگا نہ برخلاف خود اصول فلسفہ مثل یسائط فلک تدویر و حوال جاننے کی حاجت اور ہو تو عند التحقیق یہ حرکتیں ہرگز عرضیہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ

ہوا اسکی مشایعت کر رہی ہو جیسے زمین فلک کیلئے (ت)

یشایعہا کالارض للفلک ۱۱

شرح مجسطی للعلامة عبد العلیٰ ہے،

کیوں جائز نہیں کہ ہوا زمین کی حرکت کی مثل حرکت کرے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

لہ لا یجوز ان یتحرك الهواء بمثل حركة الارض ۱۲ منہ غفرلہ

علہ اس کی غایت توجیہ دفع پنجم میں آتی ہے ۱۲ منہ غفرلہ

۱۱ حکمت العین

۲ شرح مجسطی للعلامة عبد العلیٰ

نہیں۔ حرکت عرضیہ میں متحرک بالعرض خود ساکن ہوتا ہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہوتی ہے جیسے جالس سفینہ بلکہ بند گاڑی میں بھرا غلہ، اور یہاں یہ افلاک و اجرام خود اُسی حرکت یومیہ سے متحرک ہیں اگرچہ اُن کے تحریک کا باعث فلک الافلاک کا تحریک ہو۔ فلک البروج اگر منتقل نہ ہوں تو کو اکب و درجات بروج کا طلوع و غروب کیونکر ہوتا تو یقیناً انتقال اُن کے ساتھ بھی قائم ہے اگرچہ اُس کے حصول میں دوسرا واسطہ ہوتا تو یہ حرکت ذاتیہ بذریعہ واسطہ ہوتی، جیسے ہاتھ کی جنبش سے کنبی کی گردش، نہ کہ عرضیہ جس میں انتقال اس کے

علہ خود ہدیہ سعیدیہ میں ہے،

وفي الحركة الوضعية كالكرة المحوية
الملتصقة بكرة حاوية متحركة على
الاستدارة اذا كانت بين الكرتين
علاقة التصاق توجب حركة احدهما
بحركة الاخرى ومن هذا القبيل اتصاف
الافلاك المحوية بالحركة اليومية التي هي
حركة الفلك الاطلس بالذات ۱۲

حرکت عرضیہ کی پہلی قسم کی مثال حرکت وضعیہ
میں یوں سمجھیں کہ ایک کُرہ محوی ہو اور ایک کُرہ
حاوی ہو، اور حاوی کُرہ حرکت مستدیرہ کر رہا ہو
اُن کے درمیان ایسا کنکشن ہو کہ ایک
حرکت کرے تو دوسرا لازماً حرکت کرے
(دوسرے کُرہ کی حرکت عرضیہ ہوگی) جن افلاک کا
احاطہ کیا گیا ان کا حرکت یومیہ کے ساتھ متصنف ہونا

اسی قبیلے سے ہے، حرکت یومیہ وہ فلک اطلس کی حرکت، بالذات ہے ۱۲ (ت)

علہ خود ہدیہ سعیدیہ میں ہے،

ما يوصف بالحركة امانت يكون الانتقال
قائماً بغيره وينسب اليه لاجل علاقة له
مع ذلك الغير فحركة عرضية ۱۳ اقول
من ههنا ظهران في قول الهدية السعيدية
في بيان انحاء الحركة العرضية لكن

جو چیز حرکت کے ساتھ موصوف ہے (اس کی
دوسری صورت یہ ہے کہ) انتقال کسی دوسری
چیز کے ساتھ قائم ہے، لیکن انتقال کی نسبت
پہلی چیز کی طرف اس لئے کی جاتی ہے کہ اس کا
تعلق اس غیر کے ساتھ ہے تو یہ حرکت عرضیہ ہے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

ساتھ قائم ہی نہیں دوسرے کے علاقہ سے اس کی طرف منسوب ہوتا ہے۔
و ثانیاً قول وباللہ التوفیق (میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) ہماری رائے
 میں حق یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر پائے ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک مابالعرض مابالذات
 کے شخن میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکت وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے۔ این موہوم سے یہاں ہماری مراد
 وہ فضا ہے کہ مابالذات کو محیط ہے۔ ظاہر ہے کہ حامل کو جو فضا حاوی ہے تصویر کے شخن حامل میں ہے،
 اُس فضا کے ایک حصے میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرورتاً وہ اُس حصہ فضا سے دوسرے
 حصے میں آئیگی تو اگرچہ خود ساکن محض ہو ضرور اُس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ این موہوم
 بدلا اگرچہ این محقق برقرار ہے بخلاف حامل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے
 شخن میں ضرار ہے مگر اُن کی گردش سے اس کا این موہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک بالعرض نہ ہوگا۔
 جو پوری کے شمس یا زخم میں زعم کہ اگر یہ اس کے ساتھ نہ پھرے تو اُسے حرکت سے روک دے گا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

میں کہتا ہوں، اس جگہ سے ظاہر ہو گیا کہ حرکت
 عرضیہ کی قسمیں بیان کرتے ہوئے ہدیہ سعید یہ
 (ص ۵۱) میں جو کہا ہے، لیکن لا یتحرک ہو
 بنفسہ (کسی مقولے میں حرکت عرضیہ کا موصوف
 اس لائق ہے کہ اس مقولے میں حرکت سے
 متصف ہو لیکن وہ خود متحرک نہیں ہوتا) اور اس
 پہلے اس کی مثال افلاک سے دی ہے، سوال
 یہ ہے کہ یہ نفی کس پر وارد ہے؟ (۱) اگر قید پر وارد
 ہے (تو معنی یہ ہو کہ وہ موصوف حرکت تو کرتا ہے
 لیکن بنفسہ حرکت نہیں کرتا) تو ہاتھ کی حرکت سے

لا یتحرک ہو بنفسہ و مثله بما مرصت
 الافلاک ان کان النفی منصبا علی القید
 کان حركة المفاح بحركة اليد و کل
 حركة قسریة بل و ارادية داخله فی
 الحركة العرضیة و هو کما تری و ان
 انصب علی نفس المقييد لا قید بنفسه صح
 ولم یصح جعل حركة الافلاک منه
 بل هی ان کانت فقسریة و هم انما یهربون
 عنہا الی ادعاء العرضیة لانه لا قاسر
 عندہم فی الافلاک ۱۲ منہ۔

چابی کی حرکت اور ہر قسری حرکت بلکہ حرکت ارادیہ بھی حرکت عرضیہ میں داخل ہوگی اور یہ باطل ہے جس طرح آپ
 دیکھ رہے ہیں ۱۰ اور اگر (۲) نفی مقید پر وارد ہے نہ کہ "فی نفسہ" کی قید پر تو یہ صحیح ہے، لیکن افلاک کی حرکت
 کو اس قبیلے سے قرار دینا صحیح نہیں ہوگا، بلکہ اگر یہ حرکت موجود ہوئی تو قسری ہوگی اور فلاسفہ اسی حرکت
 قسری سے بھاگتے ہیں اور حرکت کے عرضی ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں کیونکہ ان کے نزدیک افلاک میں کوئی قاسر نہیں ہے۔
 (ترجمہ) محمد عبد الحکیم شرف قادری

دو وجہ سے محض بے معنی ہے،

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے نہ چلنے دے۔

(۲) اور اگر بالفرض راہ روکے ہوئے ہے تو گھومنے سے کھول دے گا۔

حرکت وضعیہ سے کوئی گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی اگر یہ ان میں چسپاں بھی ہو تو اُن کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال بالذات اسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے ہو۔ عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی۔ عرضی صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعیٰ فعلیہ البیان (جو دعویٰ کرے بیان کرنا اسی کے ذمہ ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعیٰ ہے اس لئے کہ اُن میں قاسر سے بھاگتے ہیں۔ مشایعت میں ساتھ ساتھ چلنا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہو۔

چکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔ ابن سینا پھر جو نیپوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشایعت میں کُردہ نار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے کہ ہر جزو نار نے اپنے محاذی کے جزو فلک کو گویا اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اُسے دوسرا جزو بھی ایسا ہی اقرب و محاذی مل جائے گا۔ ناچار بالطبع اُس کا ملازم ہو گیا ہے، لہذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اُس کا ساتھ نہ چھوڑے اور اس پر اعتراض ہوا کہ فلک ثابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے؟ اس کے اجزاء اس نے تو اس کے اجزاء کو نہیں پکڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے۔ اس کا جواب دیا کہ اُس کے اقطاب نے اپنے محاذی اجزاء کی ملازمت کر لی ہے اور وہ اُس کے اقطاب پر نہیں لہذا اُن اجزاء کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں، لاجرم سارا کُردہ گھوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی مان لیں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا کہ جب نار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اُس مکان کی حفاظت کو ہے تو اس کی اپنی ذاتی حرکت ہوئی یا عرضیہ۔

و ثالثاً مخالف کو یہاں عرضیہ ماننے کی حاجت ہی نہیں اُس کے نزدیک آب و ہوا و خاک سب کُردہ واحد ہیں اور حرکت واحدہ سے متحرک۔

دفع دوم کہ اول کا رد دوم ہے۔ پانی اور وہ ہوا کہ جو زمین پر ہے کیوں اس کی متابعت کرنے لگی کہ وہ زمین سے متصل نہیں اور دریا اُسے متحرک بالعرض سے اُس کا اتصال اُسے متحرک بالعرض نہ کر دے گا ورنہ تمام عالم زمین کی حرکت سے متحرک بالعرض ہو جائے کہ اتصال در اتصال سب کو ہے۔ اب لازم کہ جہاز سے جو پتھر پھینکیں اُوپر کو تو وہ جہاز میں لوٹ کر نہ آئے بلکہ مغرب کو گرے کہ دریا زمین کی حرکت سے

متحرک بالعرض ہے، جہاز اُس کے ساتھ مغرب کو جائے گا لیکن پتھر اب جہاز پر نہیں ہوا میں ہے اور ہوا
متحرک بالعرض نہیں، تو جب تک پتھر نیچے آئے جہاز کہیں کا کہیں نکل جائے گا۔

اقول اولاً فلک الافلاک سے متصل تو صرف فلک ثوابت ہے۔ تمہارے نزدیک اس کی
حرکت عرضیہ سات زینے اتر کر فلک قمر تک کیسے گئی۔

ثانیاً وہی کہ مجموع کرہ واحدہ ہے تو سب خود متحرک۔

دفع سوم کہ دوم کا رد اول ہے، جو جسم کہ دوسرے کو اٹھا سکے اُس کا اس پر قرار ہو سکے اس کی حرکت اس کی
حرکت بالعرض ممکن ہے، اور جب یہ اس پر ٹھہر ہی نہ سکے وہ اسے سنبھال ہی نہ سکے تو اس کی طبیعت
اسے کب ہوتی کہ اس کی حرکت سے متحرک ہو، یہ قطعاً بدیہی بات ہے اور اس کا انکار مسکا بہ۔

دفع چہارم کہ دوم کا رد دوم ہے، جسے علامہ قطب الدین شیرازی نے تحفہ شاہیہ میں ذکر
فرمایا کہ ہوا اگر حرکت مستدیرۃ ارض سے بالعرض متحرک ہو بھی جب بھی چھوٹے پتھر پر بڑے سے اثر زائد ہو گا کہ
جسم جتنا بھاری ہو گا دوسرے کی تحریک کا اثر کم قبول کرے گا تو ان ساتوں (یعنی ۱۱) دلائل میں ہم ایک بار
بلکہ ایک بار بھاری اجسام دکھائیں گے اُن میں تو فرق ہونا چاہیے مثلاً ایک پر اور ایک پتھر اور پھینکیں تو چاہئے

علامہ بے شک محقول بات ہے اسے ہدیہ سعیدیہ سے پہلے مفتاح الرصد نے لیا مگر شطرنج میں بغلہ اور طنبور میں لغتہ
زائد کیا جس نے اسے فاسد کر دیا کہتا ہے:

تحریک ہوا مرا جسم را بر سبیل عرضیت اصلاً ممکن نیست
زیرا کہ حرکت متصور نمی شود مگر وقتے کہ جسم متحرک
بالعرض در جسم متحرک بالذات طبعاً یا قسراً مستقر
شود و مشغول ب حرکت طبعی نباشد و ہر گاہ ب حرکت
طبعی مشغول باشد چگونہ حرکت عرضی صورت بنداد۔

طبعی کے ساتھ مشغول ہو گا تو حرکت عرضی کی صورت کیونکر اختیار کرے گا ۱۱۔ (ت)

اقول اولاً اس چگونہ کا حال اُس پانی سے واضح ہو گیا جسے علیتی کشتی کے اندر کسی ڈھال پر ڈالا۔

ثانیاً ہوا جن اجسام کو اٹھا سکتی ہے جیسے بخار و دخان بخار حرکت ہوا سے ان کی حرکت مستنکر

نہیں تو سلب کھلی بے جا ہے۔ ۱۲ منہ غفرلہ

علامہ پھر میرک بخاری نے شرح حکمۃ العین میں ان کا اتباع کیا ۱۲

کہ پرتو وہیں آکر گرے کہ ہوا کی حرکت عرضیہ کا پورا اثر لے گا اور پتھر وہاں نہ آئے مغرب کو گرے کہ ہوا پورا ساتھ نہ دے گا حالانکہ اس کا عکس ہے پتھر وہیں آتا ہے اور پرتو بدل بھی جاتا ہے۔ مخالف کی طرف سے علامہ عبدالعلی نے شرح مجسطی میں اس کے تین جوابات نقل کئے:

(۱) مشایعت فرض کر کے مشایعت سے انکار عجیب ہے۔

مشایعت ہوا کی فرض کی ہے نہ کہ پتھر کی۔ اعتراض عجیب (۲) شرح مجسطی میں کہا یوں جواب ہو سکتا ہے

علم فی شرح حکمة العین لا مشایعة ههنا
والا لما وقع الحجران الخ وفي شرح
المجسطی قال صاحب التحفة لو تحرك
الهواء بمثل تلك الحركة لزم ان لا يقع
الحجران الخ اقول وهذا الكلام يحتمل
ان يكون ابطالا لمشایعة الهواء للارض
بانه لو شایعها لزم الخلف وح يرد عليه
الايراد الاول لا شك ويحتمل ان يكون
انكساراً لمشایعة الحجر للهواء بعد تسليم
مشایعة الهواء اى لئن شایعها الهواء
لا يشایعه الحجر وح لا و رد له وعلى
الاول حمله العلامة الخضرى حيث
قال ما قال صاحب التحفة في ابطال
مشایعة الهواء للارض انه لو كانت
مشایعتها لها لما وقع الحجران الخ وحمله
على الثانى وهو الصواب فان اختلاف الاثر
في الحجرين انما بقدر في مشایعتهما للهواء

اور اس نئے سے احتمال ثانی پر محمول کیا ہے اور یہی درست کیونکہ دونوں پتھروں میں اختلاف اثر ہو کیلئے ان دونوں کی مشایعت قدح کی جیسے ہے (ت)
یہ جواب فاضل خضریٰ نے شرح تذکرہ میں دیا ہے اور جو نیوری نے اسے برقرار رکھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

۱۵ شرح حکمة العین ۱۶ شرح المجسطی ۱۷ شرح التذكرة النصيرية للخضرى

مقصود تھو انکار مشایعت حجر ہے بلکہ وہ متحرک ہوگا تو قسر ہوا سے کہ ہوا تو یوں مشایع زمین ہوتی کہ اس کا مقعر ملازم ارض ہے، حجر کو ہوا سے ایسا علاقہ نہیں۔

اقول اولاً تضعیف جواب بے وجہ ہے۔

ثانیاً یہ زیادت زائد و ناموجہ ہے۔

ملازمت مقعر کیا مفید مشایعت ہے ورنہ افلاک تک مشایع ہوں اور اگر یہ مقصود کہ ہوا میں یہ علاقہ منشاء شبہ ہے بھی حجر میں تو اتنا بھی نہیں۔

اقول وہاں تو ایک سطح سے مس ہے اور یہاں جملہ اطراف سے احاطہ، دو بڑے چھوٹے پتھروں پر اثر کا فرق تو تجربے سے کھلے اور وہ یہاں متعذر کہ بڑا پتھر اوپر پھینکا جائے گا اور چھوٹا اپنی حرکت میں ہوا کے سبب پریشان ہو جائے گا۔ علامہ نے کہا مثلاً سیر بھر کا پتھر ہوا سے مشوش نہ ہوگا اور تین سیر کا اوپر پھینک سکتا ہے۔

اقول وہ جواب ہی فراہل ہے اولاً اوپر سے تو گرا سکتے ہیں ثانیاً خود فرق کیا کہ چھوٹا ہوا سے مشوش ہوگا نہ بڑا یہی تو منشاء دفع تھا کہ اُن پر اثر یکساں نہ ہوگا ثالثاً قبول اثر تحریک میں صغیر و کبیر کا تفاوت حکم عقل ہے محتاج تجربہ نہیں۔

(۳) بڑے چھوٹے پر اثر کا فرق حرکت قسریہ میں ہے، عرضیہ میں سب برابر رہتے ہیں۔ کشتی میں با تھی اور پتلی برابر راستہ قطع کریں گے۔ علامہ نے کہا مصرع ہو چکا ہے کہ ایک کی حرکت سے دوسرے کی حرکت عرضیہ صرف اس وقت ہے کہ یہ اُس کا مثل جز ہو یا وہ اس کا مکان طبعی حجر کو ہوا سے دونوں تعلق نہیں تو ہوا کی حرکت اگرچہ عرضیہ ہو پتھر کو قسراً ہی حرکت دے گی اور یہ متنع نہیں جیسے جالس سفینہ کا کسی شے کو قسر متحرک بالعرض دوسرے کو اور حرکت قسریہ دے سکتا ہے اور اسی حرکت عرضیہ سے بھی قسر کر سکتا ہے جبکہ اینیہ ہو۔ جیسے جالس سفینہ کی محاذات میں کسی درخت کی شاخیں آئیں اس کے حد سے ہٹ جائیں گی۔ ہر حرکت اینیہ میں دفع ہے لیکن حرکت وضعیہ میں دفع نہیں جس کی تحقیق ہم زیادات فضلیہ میں کریں گے، تو قیاس مع الفارق ہے۔ ہدیہ سعیدیہ میں اس سوم پر یوں رد کیا کہ عرضیہ میں بھی تساوی مسلم نہیں۔ بہتے دریا میں لٹھا اور چھوٹی لکڑی ڈال دو لکڑی زیادہ بے گی۔

اقول یہاں نری عرضیہ نہیں قسریہ بھی ہے کہ پیچھے سے آنے والی موجیں آگے کو دفع کرتی ہیں جیسے لکڑی لٹھے سے زیادہ قبول کرتی ہے۔

دفع پنجم دوم کا رد سوم اشیاء کی ہوا میں چسپاں ہونا بدیہی ورنہ کوئی پرند اڑ نہ سکتا ابر آگے

بڑھ نہ سکتا اور جب چپاں نہیں تو کیا محال ہے کہ ہوا انہیں چھوڑ جائے اور پھینکا ہوا پتھر مغرب کو گرے وغیرہ استحالات (تحریر محسّی) یہ جواب ضعیف ہے۔ محال نہ ہونے سے وقوع لازم نہیں فلک الافلاک کی حرکت بھی تو بے حرکت دیگر افلاک محال نہیں مگر کبھی بے ان کے واقع نہیں ہوتی (شرح محسّی)۔

اقول افلاک کی حرکت عرضیہ ہونے کا ردّ اور گزرا۔ طوسی اتنا سفیدہ نہ تھا کہ سوال پر سوال جواز کے مقابل جواز پیش کرتا۔ مقصود یہ ہے کہ امور عادیہ کا خلاف بلا وجہ وجہ محض شاید لیکن سے نہیں مانا جاتا۔ عادت یہ ہے کہ جو شے دوسری سے ضعیف علاقہ رکھتی ہو حرکت میں ہمیشہ اس کی ملازم نہیں رہتی بلکہ غالب چھوٹ جانا ہی ہے۔ تنکوں کو دیکھتے ہیں کہ ہوا انہیں اڑاتی ہے، کچھ دور چل کر گر جاتے ہیں۔ پھر پتھروں کا کیا ذکر؟ لیکن کبھی اس کے خلاف نہیں ہوتا۔ جب سے عالم آباد ہے کبھی نہ سنا گیا کہ پتھر پھینکا اور ہوا اور گرا ہو ہزاروں گز مغرب میں، اسی طرح باقی استمالے۔ اب کبھی ہوا تو تار پھینک اس سے بھری ہوتی ہے۔ یہ ہر خلاف عادت دوام محض امکان کی بنا پر نہیں ہو سکتا اگر وجوب نہیں تو ضرور بحکم عادت اس کا خلاف بھی تھا بلکہ وہی اکثر ہوتا۔ اور اگر وجوب ہے تو وہ یوں ہی مقصود کہ پتھر ہوا میں چپاں ہو اور اس کا بطلان بدیہی۔ یہ اس تقریر کی غایت توجیہ ہے۔ اور اگر چپاں ہونے سے ہوا میں استقرار مراد لیا جائے تو بیشک صحیح ہے مگر اس وقت وہی دفع سوم ہے۔

دفع ششم سوم کا ردّ کہ ہوا نہایت نرم و لطیف ہے۔ ادنیٰ اثر سے اس کے اجزاء متفرق ہو جاتے ہیں۔ تو اگر وہ حرکت عرضیہ کرے بھی تو ضرور نہیں کہ زمین کے ساتھ ہی رہے تو جو اس وقت ہوا میں کسی موضع زمین کے محاذی ہے۔ کچھ دیر کے بعد کیونکہ اس موضع کا محاذ ہی رہے گا۔ **اقول** سوم کی طرح یہ دفع بھی صحیح ہے فقط۔ اولاً حرکت سے عرضیہ کی قید ترک کرنی چاہئے کہ اعتراض نہ ہو کہ ان سے نزدیک ہوا کی یہ حرکت ذاتیہ ہے۔

ثانیاً ضرور نہیں کہ جبکہ یہ کہنا چاہئے کہ ساتھ نہ رہے گی کہ وہ مستدل و مانع کی بحث پیش نہ آئے، اور خود آخر میں کہا کیونکہ محاذی رہے گا نہ یہ کہ محاذی رہنا ضرور نہ ہوگا۔ اگر کئے ساتھ نہ رہے گی کیا ثبوت۔

اقول عقل سلیم و مشاہدہ دونوں شاہد اور خود ہیات جدیدہ کو تسلیم ہے کہ کثیف منجمد کے اجزاء حرکت

لے ص ۱۱۵ "اگر تم کسی جسم سیال کو ہلاؤ تو اس کی ہمواری میں خلل انداز ہو گے" قاعدہ کلیہ ہے اور متن میں جزئیات کی تصریحیں آتی ہیں ۱۲ غفرلہ۔

میں برقرار رہتے ہیں جب تک اتنی قوی ہو کہ تفریق اتصال کرے اور لطیف سیال کے اجزاء ادنیٰ حرکت معتد بہا سے متفرق ہو جاتے ہیں ہرگز اس نظام پر نہیں رہتے تو اتنی سخت قوی حرکت سے ہوا و آب کا منتشر ہو جانا لازم تھا نہ یہ کہ ہر جز جس جز ارض کا محاذی تھا اس کے ساتھ رہے گویا وہ نہایت سخت جسم ہے جسے دوسرے سخت میں مضبوط میخوں سے جڑ دیا ہے۔ ان بیانون سے ظاہر ہوا کہ وہ حرکت عرضیہ اشیاء ہا تباع آب و ہوا کا عذر جس پر ہیأت جدیدہ کے اس گھروندے کی بنا ہے دو وجہ صحیح سے پادر ہوا ہے۔

واقول اگر کچھ نہ ہوتا تو خود ہیأت جدیدہ نے اپنے دونوں مبنی باطل ہونے کی صاف شہادتیں دیں

بلکہ یہ فصل سوم تمام و کمال لکھ لینے کے بعد جبکہ فصل چہارم شروع کرنے کا ارادہ تھا ولد اعز مولوی حسنین رضا خاں سلمہ کے پاس سے شرح حکمۃ العین علی اس میں دو دفع اور نظر آئے کہ دونوں ردّ اقول ہیں۔ صاحب کتاب نے انہیں نقل کر کے رد کیا وہ یہ ہیں،

دفع ہفتم ہوا اس حرکت سے متحرک ہو تو ہیں اس کی یہ حرکت محسوس ہو، رد یہ جب ہو کہ ہم اسی حرکت سے متحرک نہ ہوں کشتی جتنی تیزی سے چلے۔ قطعاً وہ ہوا کہ اس میں بھری ہے اتنی تیزی سے اس کے ساتھ جاری ہے مگر کشتی نشین کو محسوس نہیں ہوتی یعنی جبکہ ہوا ساکن ہو اپنی حرکت ذاتیہ سے متحرک نہ ہو۔

دفع ہشتم ابر و ہوا مغرب کو حرکت کرتے محسوس نہ ہوں خصوصاً جبکہ چال نرم ہو بلکہ مغرب کو ان کی حرکت محال ہو کہ اتنا قوی شدید جھونکا انہیں مغرب کو پھینک رہا ہے۔

رد ہوا کی کسی حرکت سے متحرک ہونا اس کے خلاف جہت میں ہے جسم کی نرم حرکت ذاتیہ اس شخص کا مانع نہیں ہوتا ورنہ سوار کشتی جہت کشتی کے خلاف نہ چل سکے کہ اندر کی ہوا سے حرکت میں بہت تیز ہے نہ وہ اس نرم حرکت کے احساس کو منع کرتا ہے اور نہ پتھر کشتی کی ہوا میں خلاف جہت پھینکیں چلتا نہ معلوم ہونہ پکھ کے ہوا محسوس جب کہ جہت خلاف کو چلیں۔

اقول یہ دونوں دفع وہی زیادات فضلیہ میں کہ عنقریب آتی ہیں جن کو ہم نے ہدیہ سعیدیہ کی طبع زاد خیال کیا تھا، دفع ہفتم بعینہ دلیل ۱۰۵ ہے اور ہشتم کے دونوں حصے دلیل ۱۰۱ و ۱۰۲، باقی دونوں بھی انہیں پر متفرع ہیں، تو وہ پانچ ہیں یا انہیں دونوں سے ماخوذ ہیں یا توارد ہوا اور ہم وہاں تحقیق کرینگے اگرچہ یہ دلیلیں جس طرح قائم کی گئیں ضرور ساقط ہیں مگر ان کی اور توجیہ وجیہ ہے جس سے شرح حکمۃ العین کے رد مردود۔ فانتظر ۱۲ منہ غفرلہ

اس کے مزموم کی بنا۔ دو باتوں پر ہے، آب و ہوا کی حرکت مستدیرہ کا حرکت زمین کے مساوی ہونا اور جو اشیاء ان میں ہوں.....

ان کا اس حرکت میں ملازم آب و ہوا رہنا دونوں کا بطلان اس نے خود ظاہر کر دیا۔
اولاً تصریح کی جاتی کہ خط استوا کی ہوا زمین کے برابر حرکت نہیں کر سکتی، مغرب کی طرف زمین سے پیچھے رہ جاتی ہے (ع ۱۹)۔
ثانیاً یہ کہ ہوائیں جو قطبین سے تعدیل کے لئے آتی ہیں خط استوا کے برابر نہیں چل سکتیں، ناچار ان کا رخ بدل جاتا ہے (ع ۲۰)۔
ثالثاً یہ کہ جامد زمین محور پر گھومتی تو اوپر کا پانی قطبین کو چھوڑ دیتا اور خط استوا پر اس کا انبار ہو جاتا (ع ۲۱)۔

سابعاً یہ کہ زمین ابتدا میں سیال تھی لہذا حرکت سے کڑھ کی شکل پر نہ رہی۔ قطبین پر چھٹی اور خط استوا پر اونچی ہو گئی (ع ۲۲)۔

خامساً فصل چہارم میں ہیأت جدیدہ کے شبہات حرکت ارض کے بیان میں آتا ہے کہ لیکن جو جنوباً شمالاً متحرک ہو اسی سطح پر حرکت کرتا رہے گا اور زمین اس کے نیچے دورہ کرے گی۔ وہ زمین کے ساتھ دائرہ ہو گا تو ثابت ہو گا کہ نہ ہوا و آب زمین کے ملازم رہتے ہیں نہ ان میں جو اجسام ہیں ان کے تو دونوں مبنی باطل اور حرکت عرضیہ کا عذر زائل ہے

جواب دوم

ہیأت جدیدہ نے جب حرکت عرضیہ میں اپنی امان نہ پائی ناچار ایک..... اوداعائے باطل پر آئی کہ جو جسم کسی متحرک جسم میں ہو اس کی حرکت اسی قدر ان میں بھی بھر جاتی ہے یہاں تک کہ اس کی حرکت تھمنے پر بھی بلکہ اس سے جدا ہو کر بھی اس میں باقی رہتی ہے۔

اقول یعنی پتھر ہوا میں بالعرض متحرک نہیں بلکہ یہ گھٹنے میں ہزار میل سے زیادہ مشرق کو بھاگنے اور ایک منٹ میں گیارہ سو میل سے زائد اوپر چڑھنے کا سودا خود پتھر کے سر میں پیدا ہو گیا ہے انصاف! الہ!

لہ یہ ادعا مفتاح الرصد میں نقل کیا اور علاحدت میں بھی اس کی طرف میل ہوا اور نظارۃ عالم ۲۲۲۱ میں اس پر بہت زور دیا جو مثالیں ہم کسی کتاب کی طرف نسبت نہ کریں وہ اسی سے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

کیا اس سے عجیب تر بات زائد سُنی ہوگی۔ مخالف آدابِ مناظرہ سے ناواقف اس پر دلیل دینے سے عاجز ہے ناچار کچھ مثالوں سے اس کا ثبوت دینا چاہتا ہے۔ ہم ہر مثال کے ساتھ بالائی کلمہ تبرعاً ذکر کریں جس کی حاجت نہیں، پھر بتوفیقہ تعالیٰ جامع وقامع رد بیاں کریں، وہ مثالیں یہ ہیں :

(۱) شیشہ پانی سے بھر کر جہاز کے مسطول میں باندھیں، دوسرا اس کے نیچے رکھیں، حرکتِ جہاز سے پانی کے جو قطرے اوپر کے شیشے سے چھلکیں گے نیچے کے شیشے سے باہر نہ گریں گے (حدائق) یعنی اس کا یہی سبب ہے کہ جہاز کی حرکت ان قطروں میں بھی پیدا ہوگئی ہے یہ خود بھی اسی قدر سفینہ کے ساتھ متحرک ہیں لہذا محاذات نہیں چھوڑتے۔ اس کے لفظ مثال دوم میں یہ ہیں :

در حرکت سفینہ مشارک بودہ پائے ستون
کشتی کی حرکت میں مشارک ہو کر ستون کے پاس گرتا ہے (ت)

اس سے ظاہر وہی ہے جو اور جدیدہ والوں نے تصریح کی کہ خود اس جسم میں وہ حرکت پیدا ہو جاتی ہے اور اگر عرضیہ سے یعنی جہاز کی حرکت سے مسطول تک ہوا اور ہوا کی حرکت سے یہ قطرے بالعرض متحرک ہیں تو قطع نظر اس سے کہ مسطول تک ہوا کی حرکت عرضیہ کیونکر پہنچی ہوگی تو اتنی ہوا کہ جو جہاز میں بھرتی ہے اس کے جواب کو وہی بس ہے کہ پانی کی یہی بوند اگر ہوا میں حرکت عرضیہ سے بالعرض متحرک ہوتی تو سُومن کے پتھر کا اس پر قیاس کیونکر صحیح جسے ہوا کسی طرح سنبھالنا اور کنار سہارا تک نہیں دے سکتی۔ مفتاح الرصد میں اس پر تین رد ہیں، یکم مضمحل بضرر تسلیم اگر ایسا ہو بھی، اقول یعنی کون سا مشاہدہ اس پر شاہد ہے کہ قطرے اس سے باہر نہیں گرتے تو منزل پر کھڑے ہو اور زمین پر شیشہ رکھ کر اپنے ہاتھ میں کٹورے کو جنبش دو کہ قطرے چھلکیں ہرگز اس کی ذمہ داری نہیں دے سکتے کہ شیشے ہی میں گریں گے بلکہ اکثر باہر ہی جائیں گے، یہ ان لوگوں کی عادت ہے کہ اپنے تخیلات کو مشاہدات و تجربات کے رنگ میں دکھاتے ہیں۔

دوم : جو ہوا جہاز کو حرکت دیتی ہے ان قطروں کو بھی دے گی۔ اقول یعنی دُغانی جہازوں پر بھی ہوا کی مدد ہے اگر اس سمت کی نہ ہو پر دے باندھ کر کی جاتی ہے۔

سوم : اوپر کا شیشہ جہاز میں بندھا ہوا ہے، اس کی حرکت سے اس کی طرف جھٹکا کھاتا ہے اس کا جھٹکا ان چھلکتے قطروں کو اسی سمت متوجہ کرتا ہے اور اپنی پہلی محاذات پر نہیں گرنے دیتا، ہاتھ پانی میں بھر کر ایک طرف کو جھٹکو تو قطرے جھٹکے کی طرف جائیں گے نہ کہ جس جگہ ہاتھ سے جدا ہوئے اس کی محاذات میں

سید سے اتریں۔

اقول رد چہارم مثال دوم میں آتا ہے :

(۲) مسطول سے پتھر گراؤ تو سیدھا اس کے پاس گرے گا حالانکہ جب تک وہ اوپر سے نیچے آئے کشتی کتنی سرک گئی، لیکن یہ حرکت کشتی کا شریک ہو کر محاذات نہ چھوڑے گا (حدائق)۔

اقول سارا مدار خیال بندیوں پر ہے، ضرور یہ مسطول پر چڑھے اور وہاں سے پتھر پھینکے اور ان خط عمود پر اترنا آزما چکے وہ پتھر کتنے بھاری تھے، ہوا کی کیا حالت تھی کہ کس رخ کی تھی، جہاز کتنی چال سے جا رہا تھا سمت کیا تھی، مسطولوں کی بلندی کتنی تھی، اور جہاز کی حرکت سے کتنی بلندی تک ہوا متحرک ہوتی ہے، تم کتنا بڑا پتھر لے کر یہاں تک چڑھے تھے، دونوں ہاتھوں میں سیدھا محاذات پر رکھ کر آہستہ چھوڑ دیا تھا یا پھینکا تھا اُس وقت ہاتھ نے کدھر کو حرکت کی تھی، پتھر جہاں گرا وہیں جم گیا تھا یا اُچھلا تھا، اس حد کا کیا ثبوت ہے۔ ان سوالوں کے جواب سے حقیقت کھل جائے گی یا معلوم ہو جائے گا کہ قطرے شیشہ ہی میں گرنے کی طرح خواب دیکھا تھا بعونہ تعالیٰ دلائل قطعیہ ابھی آتے ہیں جن کے بعد آنکھ کھل جائے گی تو کچھ نہ تھا (نمبر ۱۲)، پھر فصل دوم رد ۴ تا ۲۹ میں دیکھ چکے کہ یہ لوگ کسی صریح باطل بات کو مشاہدہ کے سرحتوپ دیتے ہیں اور اس سے بڑھ کر اس کی نظیر فصل چہارم میں آتی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ فصل چہارم میں انہیں لوگوں کا زعم آتا ہے کہ بڑے یورپین مہندسوں نے تجربے کئے ہیں کہ پتھر بلندی سے پھینکو تو سیدھا وہاں نہیں گرتا بلکہ مشرق سے ہٹ کر، اب یہاں یہ ادعا کہ مسطول سے پتھر پھینکو تو وہیں گرتا ہے۔ پتھر تو پتھر ہے قطرہ جو مسطول کی شیشی سے چھلکے سیدھا نیچے کی شیشی میں آتا ہے۔ یہاں زمین کی حرکت کو قبول گئے۔ غرض زبان کے آگے بارہ ہل چلتے ہیں جو چاہا کہہ ڈالا اور مشاہدے کے سر مارا۔

(۳) گھوڑا یا گاڑی چلتے چلتے دفعۃً تھم جائے تو سوار کا سر آگے جھک جاتا ہے، کشتی جب کنارے پر پختی ہے بیٹھنے والے نہ سنبھلیں تو منہ کے بل گر پڑیں، اس کا سبب یہی ہے کہ ان سواروں کی حرکت سواروں میں بھی اتنی ہی ہو گئی تھی وہ تمہیں اور ان میں حرکت باقی تھی جس کا اثر یہ ہوا۔

اقول اولاً کشتی ساحل سے نہ ٹکرائے یا گھوڑا یا گاڑی آہستہ چلتے ہوں اور دفعۃً ٹھہر جائیں یا تیز چلے ہوں، اور بتدریج ٹھہریں تو کچھ بھی نہیں ہوتا، کیوں نہیں ہوتا، کیا اب حرکت نہ بھری تھی، اس کی وجہ محض جھٹکا لگنا ہے نہ یہ۔

ثانیاً بارہ کا مشاہدہ ہے کہ دفعۃً ریل کے اسٹیشن سے چل دینے میں آدمی نہ سنبھلے تو گر پڑے اس وقت کوئی حرکت بھری تھی، سبب وہی جھٹکا ہے۔

(۴) جس طرف میں پانی بھرا ہو تھوڑا ہلا کر یکایک روک لو پانی ہلتا رہے گا کہ وہ حرکت ہنوز اس میں بھری ہے۔

اقول اولاً آٹا بھرا ہو تو وہ کیوں نہیں ہلتا رہتا۔ حرکت جب پتھر میں بھر جاتی ہے آٹے میں کیوں نہ بھری !

ثانیاً پانی لطیف ہے اس ہلانے کے صدمہ نے بالذات اسے حرکت دی اور اس کے اجزاء کی تماسک کم ہونے کے باعث دیر تک رہی نہ یہ کہ طرف کی حرکت اس میں بھر گئی۔ کچھ بھی عقل کی کہتے ہو ! (۵) انگریز نٹ زمین میں دو ٹکڑیاں گاڑ کر ان میں اتنی اونچی رسی باندھتا ہے کہ گھوڑا نیچے سے نکل جائے، پھر گھوڑے پر کھڑے ہو کر گیند اچھالتا گھوڑا دوڑاتا ہے، اسی کے قریب آکر گھوڑا نیچے سے اور سوار گیند اچھالتا اوپر سے اچھل کر پھر گھوڑے پر آجاتا ہے، اس کا یہی سبب ہے کہ گھوڑے کی حرکت سوار اور سوار کی گیند میں برابر موجود تھی۔ صرف اسے اچھلنے کی حرکت اور کرنی ہوتی۔

اقول اولاً نٹ یا بھان متی کے کرتبوں سے جو محسوس ہوا اس سے استدلال تمہارا یہی کام ہے اس کے سبب اسباب خفیہ ہوتے ہیں۔

ثانیاً گھوڑے کی پیٹھ ختم گردن سے پٹھوں تک ڈیڑھ گز فرض کیجئے اگر رسی پشت اسپ سے بارہ گز اونچی ہے اور نٹ گھوڑے کی گردن کے پاس کھڑا ہے، تو جتنی دیر میں گھوڑے کی پیٹھ رسی کے نیچے سے گزے گی اتنی دیر میں نٹ رسی کے اوپر گھوڑے کے اوپر آجائے گا، اور اگر بارہ گز سے کم اونچی ہے تو اور آسانی ہے، اور اگر زائد ہی ہو بہر حال نٹ کے قد سے ضرور کم ہوگی ورنہ اچھلنا نہ پڑتا تو غایت یہ کہ اتنی خفیف مسافت میں اسی نسبت سے نٹ کی اچھال گھوڑے کی چال سے زائد ہو، یہ کیا محال ہے، خصوصاً سدھائے ہوئے گھوڑے کو تھپکی دے کر اس کا اچھلنا اتنی دیر گھوڑے کے جھجکنے کو کافی ہے۔

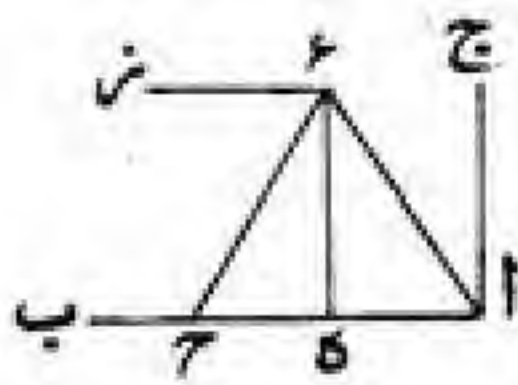
اور اگر یہ نہ مانو اور وہی صورت بناؤ جس میں اس کے جانے آنے کی مسافت گزرا سپ کی مسافت سے بہت زائد ہو جائے اور جو توجیہ ہم نے کی اس کی گنجائش نہ رہے تو اور بھی بہتر کہ تمہارا استدناد خود ابتر۔ تم نٹ میں گھوڑے کی چال تو پھر ہی رہے تو پھر اس سے کہتے ہی گز زائد کہاں سے آگئی، مثلاً رسی دو گز اونچے پر اور یہ اس کے متصل آکر اچھلا پھر پشت اسپ کے اسی حصے پر آگیا جہاں تھا تو گھوڑے نے اتنی دیر میں صرف رسی کا عرض طے کیا جسے انگل بھر رکھ لیجئے، اور نٹ اتنی ہی دیر میں ایک سو ترانوے انگل طے کر آیا۔

۹۶ جاتے ۹۶ آتے اور ایک انگل رستی، ٹونٹ کا ہے کہ وہ انجن ہے جس میں ۱۹۲ گھوڑوں کا زور ہے جب ۱۹۲ زور اور کہیں سے آگے تو وہ بچا ہوا ایک اور کہیں سے نہیں آ سکتا۔ اس گھوڑے ہی کا سمبھرتا کیا ضرور ہے!

رہی گیند تو وہ نٹ کے اپنے ہاتھ کا کھیل ہے۔ اڑتے جانور پر بندوق چلانے والا پہلے اندازہ کر لیتا ہے کہ اتنی دیر میں کہاں تک اڑ کر جائے گا۔

(۶) باقی حال نارنگی میں آتا ہے، چلتی ریل میں نارنگی اچھالیں، ہاتھ میں آتی ہے حالانکہ اس کے چڑھنے اترنے کی دیر میں ہم کچھ آگے بڑھ گئے۔ معلوم ہوا کہ نارنگی میں ریل کی چال بھری ہے وہ اسے محاذات سے الگ نہیں ہونے دیتی۔

اقول یہ خیال تو صریح محال ہے کہ جسم واحد وقت واحد میں بذات خود دو جہت مختلف کو دو حرکت ایغیہ کرے۔ لاجرم نارنگی میں اگر دو حرکتیں جمع ہوتیں تو چھ خط پر چڑھتی اور ترچھے ہی پر اترتی مثلاً ریل اسے ب کی طرف جارہی ہے ا پر تم ہو تم نے نارنگی اچھالی، یہ حرکت اسے ج کی طرف لے جاتی لیکن ریل کی حرکت جو اس میں بھری ہے اس سے وہ ب کی طرف جانا چاہتی ہے اور دونوں زور باہم متضاد نہیں کہ ایک آگے کھینچے دوسرا پیچھے، تو اگر دونوں زور مساوی ہوں حرکت اصلاً



نہ ہو ورنہ صرف غالب کی طرف جائے یہاں ایسا نہیں بلکہ دو جہتیں مختلف ہیں نہ متضاد، لہذا نارنگی دونوں کا اثر قبول کرتی اور اب وہ نہ ج کی طرف جاتی نہ ب کی طرف کہ یہ تو ایک ہی کا اثر ہوا، لاجرم دونوں کے بیچ میں ع کی طرف گزرتی جیسے تم زمین میں کہتے ہو کہ شمس نے اپنی طرف کھینچا اور نافریت نے قائمہ کے دوسرے ضلع پر، لہذا وہ نہ ادھر آئی نہ اُدھر گئی بلکہ بیچ میں ہو کر نکل گئی (ع) پھر جب ع پر پہنچی اور ریل کی تاثیر ضرور ہوتی۔ میل طبعی یا تمہارے طور پر جذب زمین اسے خط ع پر لانا چاہتا لیکن ریل کی حرکت جو اس میں بھری ہے اس سے خط ع پر جانا چاہتی تو اب بھی دونوں کے بیچ میں خط ع پر اترتی اور اتنی دیر میں تم اسے ح تک پہنچے نارنگی ہاتھ میں آگئی، یوں ان دو حرکتوں کا اجتماع ہو سکتا، مگر ہم دیکھتے ہیں کہ ہرگز نارنگی اپنے صعود

لے واقع میں یہ خط نہ مستقیم ہوتا نہ قوس بلکہ چھوٹے چھوٹے مستقیموں کا مجموعہ شبیہ بہ قوس جیسا کہ حرکت زمین میں گزرا مگر اتنے چھوٹے خطوں میں قلت تفاوت کے سبب انہیں قوسین کی جگہ ساقین لیا جیسے قوس صغیر و وتر میں تفاوت نہیں لیتے ۱۲ منہ غفرلہ۔

نزول میں مثلث ۱۶۸ نہیں بناتی سیدھی چڑھتی اُترتی ہے یا کچھ انحراف ہو تو نہ اس پابندی سے کہ آگے ہی کی طرف مائل چڑھے اور وہاں آگے کی جانب مائل اترے، اگر کئے ہوتا یہی ہے مگر انحراف خفیف ہے لہذا محسوس نہیں ہوتا اقول ہرگز خفیف نہیں بہت کثیر ہے۔ فرض کیجئے نارنگی اتنی قوت سے اچھالی کہ گز بھر اوپر جائے اور اُس کے آنے جانے میں ایک ہی سیکنڈ صرف ہو اور ریل فی ساعت ۳۰ میل جا رہی ہے تو ایک سیکنڈ میں ۵ فٹ کے قریب یعنی ۶۶ فٹ بڑھ جائے گی، اب مثلث ۱۶۸ میں قاعدہ ۱۵ فٹ اور عمود ۶ فٹ ۳، تو دونوں زاویے ۱۶۸ ۲۱ درجے ۴۸ دقیقے ہوئے تو زاویہ ۱۶۸ ۶۸ درجے ۱۲ دقیقے ہوا یعنی نارنگی کا زمین فصل چارم سے بھی کم ہوا اور انسان کے چہرے سے فاصلہ تین حصے سے بھی زیادہ ہے۔

خط ۱۶۸ ہے اور نارنگی خط ۱۶۸ پر گئی، کیا اتنے عظیم جھکاؤ کو کوئی سلیم الحواس سیدھا ۱۶۸ کی طرف جانا سمجھ سکتا ہے، تم کہ عرضیہ سے بھاگے اور خود نارنگی میں ریل کی حرکت بھری، اس میں دو ذاتیہ ایلیہ حرکتوں کے اجتماع پر بند کریں اس اشکال کا حل تمہارے ذہن سے ہر وقت سر کے محاذی ہی رہی اور خط منحرف کو مستقیم گمان کیا مگر یہ صورت کہ نیچے ہاتھ رکھ کر گز بھر اچھالی، وہاں یہ عذر کیونکر چلے گا، بعض نے اس مثال میں جہاز لیا کہ نارنگی دُور پھینک سکے، اور کہا اپنی پوری طاقت سے اچھالی اور ہاتھ میں آتی ہے۔

أقول اوکالا یہ تو اور بھی آسان ہے خط عمود پر پھینکنا صرف اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ ہاتھ سیدھا رکھ کر اوپر اس طرح جنبش دو کہ ہاتھ کسی جانب اصلاً میل نہ کرے یہ بہت خفیف حرکت ہوگی پوری قوت سے اوپر پھینکنا ہمیشہ خود ہی خط منحرف پر ہوگا۔ جہاز جدھر جا رہا ہے اس کے خلاف طرف منہ کر کے پوری قوت ہاتھ کے کامل جھٹکے سے پھینک کر دیکھو نارنگی کدھر جاتی ہے۔

ثانیاً اگر بالفرض ہاتھ خط مستقیم پر دُور پھینک سکے تو پہنچتا نہیں ہے کہ ہوا اسے مستقیم نہیں رکھتی۔ آتش بازی کا بتا سنا یا ناٹری نہ خط مستقیم پر رہیں نہ اسی خط پر عود کریں یہ تو بہت قوی قوت سے خط عمود ہی پر پھینکے

۱۶ مثلث مستقیم الاضلاع میں :

۶۸ : ۵۱ : ۲۱ ظل ۱ : ۶

= ۲۴ ظل زاویہ ۱ ہوا مقدار زاویہ ۲۱ ۴۸ - ۱۲ منہ غفرلہ

۱۶ ط صلا

گئے تھے ان کو کس نے ترچا کیا، اس میں کس کی حرکت بھردی تھی۔ یونہی زمین پر بندوق سیدھی رکھ کر فائر کرو کیا گولی اتر کر نالی میں آجائے گی۔ یہ بدیہی باتیں ہیں پھر ان کے انحراف کی کوئی سمت نہیں۔ یونہی جہاز سے بقوت تمام پھینکی تارنگی اگر آگے ہی کی طرف بقدر مناسب منحرف ہوئی ہاتھ میں آجائے گی ورنہ بتا سے اور ناڑی گولی کی طرح وہ بھی کہیں کی کہیں جائے گی اور کھل جائے گا کہ مسلول کے پتھر کی طرح یہ بھی تمھارا خواب تھا۔ جہاز کے شیشوں کی طرح یہاں مباحث اور بھی ہیں مگر ہم جامع اعتراضات کریں جو سب مثالوں کے رد کو بس ہوں۔

فاقول اولاً جتنی مثالیں ہم نے دیں سب میں حرکت اینیہ میں قوت دفع ہے، دیکھو دلیل (۸) تو ہر دفع مدفوع میں حرکت واحد کا میل ہوا ہے جس سے پھینکا ہوا پتھر متحرک ہوا ہے یہ حرکت جس طرح اب مزاحم کو دفع کرتی ہے اس کا متعلق بھی اس کے اثر سے محفوظ نہیں ہوتا۔ گھوڑے کی سواری میں رگ رگ ہل جاتی ہے، گاڑی میں ہل لگتی ہے، جہاز میں غیر عادی کا سر گھومتا ہے غشیان ہوتا ہے۔ بالفرض اگر وہ استعداد بوجہ شدت حرکت اس حد کو پہنچے کہ حرکت تھمنے یا جدا ہونے کے بعد کچھ رنگ لائے چیتاں عجب نہیں۔ بعد ازاں اس لئے کہ ظہور از بعد عدم معدیت پتھر اس وقت متحرک ہوتا ہے جب ہاتھ کی وہ حرکت ختم جاتی ہے اور پتھر اس سے جدا ہو جاتا ہے۔ ہوا و آب کی حرکت وضعیہ دوبارہ دفع کا اس پر قیاس نہیں ہو سکتا۔ حرکت وضعیہ عین ذاتیہ ہو خواہ عرضیہ اس کی تحقیق زیادات فضلیہ پر کلام میں آتی ہے۔ قوت دفع نہیں اس میں کسی طرف کو بڑھنا نہیں کہ راہ میں جو پڑے اُسے دفع کرے وہ اپنی راہ میں خود ہی ہے دوسرا اگر اس کے ٹخن میں اس طرح ہے کہ سب طرف سے اسے جرم کرہ سے اتصال ہے۔ جیسے کرہ آب و ہوا میں ہوتا ہے تو اگر کرہ اسے اٹھا سکتا ہے وہ اس میں اٹھا ہوا چلا جائے گا، خود اس میں نام کو جنبش نہ ہوگی ورنہ گر پڑے گا تو عظیم پتھر کہ ہوا کے اندر ہے جسے ہوا ایک آن کو بھی سہارا تک نہیں دے سکتی ہے محال عقل ہے کہ ساکن وقت میں جس وقت پتا بھی نہیں ہلتا ہوا اس سو من کی بل کو اپنی گود میں لے کر گھنٹے میں ہزار میل سے زیادہ اڑ جائے، جب حرکت مستدیر پر اسے جو متحرک ٹخن میں اسے بروجہ مذکور ہو اصلاً جنبش نہیں دیتی تو وہ اثر کیا ہے جو پتھر کے سر میں بھر جائے گا اور بدابہت محال ہے کہ پتھر خود بخود ہزاروں میل اڑنے لگے۔ لاجرم مثالیں ہوئیں اور زمین کی حرکت باطل، اور اگر کہو کہ نہیں بلکہ حرکت مستدیرہ بھی دھکتا دیتی ہے اور جو اس کے ٹخن میں ہوا اسے بھی یا نمبر ۳۳ میں ہماری تحقیق سے اخذ کردہ یہ حرکت وضعیہ نہیں بلکہ حرکات متوالیہ کا مجموعہ تو چشم ما روشن دل ما شاد حرکت زمین و ہوا کا بوجہ ہیں پر خاتمہ ہو گیا۔

یکم: ذرا سی آندھی جس کی چال گھنٹے میں تیس چالیس ہی میل ہو بڑے سے بڑے پیڑوں کو جڑ سے اکھاڑ دیتی ہے، قلعوں کو ہلا دیتی ہے۔ یہ آٹھ پہر کی اتنی عظیم شدید آندھی گھنٹے میں ۱۰۳۶ میل

اڑنے والی کیا کچھ قہر نہ ڈھاتی، انسان و حیوان کی کیا جان ہے پہاڑوں کو سلاست نہ رکھتی۔

دوم تا نہم، یونہی وہ آٹھ پہاڑ کرتین دلیل (۸۷ تا ۸۹) تھے اور پانچ زیادات فضلیہ میں آئے ہیں باطل ہو سکتے ہیں اور باطل ہوں گے۔

دہم، اب کہ پتھر وغیرہ کی حرکت بھی تم نے عرضیہ رکھی قسریہ ٹھہری اس دفع چہارم سے مضر نہ رہی کہ حرکت قسریہ میں ضرور ضعیف و قوی پر اثر کا تفاوت لازم، اگر اثر صرف رکھنے قابل تو من بھر کے پتھر کو کون ساتھ لائے گا۔ اور اگر من بھر کے پتھر کو منٹ میں ۲۰ میل پھینکا تو ماشہ بھر پتھر کو کے ہزار میل پھر مساوات کیسے رہ سکتی ہے۔ بہر حال ثابت ہوا زمین کی حرکت باطل ہے۔

ثانیاً یہ کلمہ تمہاری باگ ڈھیلی ڈالنے سے تھا اب باگ کڑی کریں، جب کسی جسم میں حرکت بھر جاتی ہے اس کے بعد اس قوت کے پھر ختم ہونے تک وہ محرک کا محتاج نہیں رہتا نہ حل نکلنے پر دفعۃً اپنی میل طبعی یا جذب زمین سے گر جاتا ہے بلکہ یہاں تک کہ قوت رفتہ رفتہ ضعیف ہوتی اور بالآخر میل یا جذب اس پر غالب آتا ہے پھینکے ہوئے پتھر سے دونوں باتیں واضح ہیں اگر خود اجسام میں ان محرکات کی بھر جاتی تو چلتی کشتی میں جو پتھر اس میں کوک بھری ہوئی ہے چاہے کہ کشتی ٹھہرنے پر بھی یہ سب کچھ دیر تک چلتے رہیں برتن صندوق وغیرہ میں رکھے ہیں چند سیکنڈ تو آگے سرکس کشتی معاذ اللہ دفعۃً ٹوٹ جائے تو آدمی کچھ دور تو کشتی کی چال چلیں ریل میں بیج کا تختہ ٹوٹ جائے تو فوراً نیچے نہ جائیں بلکہ کچھ دور چل کر میل یا جذب کا اثر لیں، ٹھوڑا اگر جائے جب بھی وہ منٹ کچھ دیر ہوا پر گھوڑے کی دوڑ اڑے کہ جب تک حرکت بھری ہے جذب سے متاثر نہ ہوگا۔ جہاز رکنے پر وہ قطرے کہ شیشے میں گر رہے تھے اب جہت حرکت کی طرف آگے کریں بلکہ ان کے اتنے میں جہاز رک جائے تو یہاں تک سیدھے آتے آتے فوراً آگے بڑھ جائیں کہ نیچے کا شیشہ ٹھہر گیا اور ان میں ابھی کوک باقی ہے۔ یونہی جہاز رکے ہی مسلول سے پتھر پھینکیں تو اب اس کے نیچے نہ گرے بلکہ آگے بڑھ کر اور اس کے گرتے جہاز روک لیں تو آدھے رستے سے فوراً سمت بدل دے نیز چلتی گاڑی میں جس کی پشت گھوڑوں کی طرف ہے۔ دفعۃً رکنے پر ان کے سر آگے کو نہ بھکیں بلکہ سرین دیکھے کو سرکیں کہ ان میں ادھر کی کنجی دی ہوئی ہے۔ ریل رکتے ہی نارنگل اچھا لیں تو اب ہاتھ میں نہ آئے آگے بڑھ کر گرے۔ دسلس یہ ہیں صندیا اور۔ کتنے استمالے تم پر پڑے۔

ثالثاً پتھر کہ زمین پر رکھا اس کے ساتھ گھوم رہا ہے اس کی یہ حرکت وضعیہ نہیں کہ وہ کرہ نہ اپنے محور پر گھومتا ہے اور خود اس میں حرکت بھری ہے جس کا مقتضی آگے بڑھنا اور دائرۃ زمین کو قطع کرتا ہے اگرچہ کچھ دیر کو ہوا و زمین رک جائیں پتھر جب بھی چلے گا تم کہہ چکے کہ محرک کے رکنے پر بھی اس کی حرکت باقی رہتی ہے

تو اس کے حق میں ضرور ایلیہ ہے یہ بات اور ہے کہ زمین و ہوا بھی اس کے ساتھ ساتھ چل رہے ہیں جس سے آئین نہیں بدلتا یہ یوں نہیں کہ وہ آئین بدلنا نہیں چاہتا بلکہ یوں ہے کہ آئین اس کا پیچھا نہیں چھوڑتا غرض شک نہیں کہ دائرہ زمین پر اس کی حرکت ایسی ہی ہے جیسے مجموعہ کرہ زمین و دیگر سیارات کے اپنے مدار پر کہ قطعاً ایلیہ ہے اور حرکت ایلیہ اپنے مقابل کی ضرور مدافعت کرتی ہے تو لازم کہ پتھر کا ٹکڑا جو زمین پر رکھا ہے جسے تم مشرق کی طرف ایک انگلی سے سرکا سکو اسے مغرب کی طرف چاروں ہاتھ پاؤں کے زور سے جنبش نہ دے سکو کہ اس میں مشرق کی طرف فی ساعت ہزار میل دوڑنے کا زور بھرا ہوا ہے یہ زور کیا تمہاری سہل مان لے گا کہ تمہیں الٹا نہ پھینکے گا۔

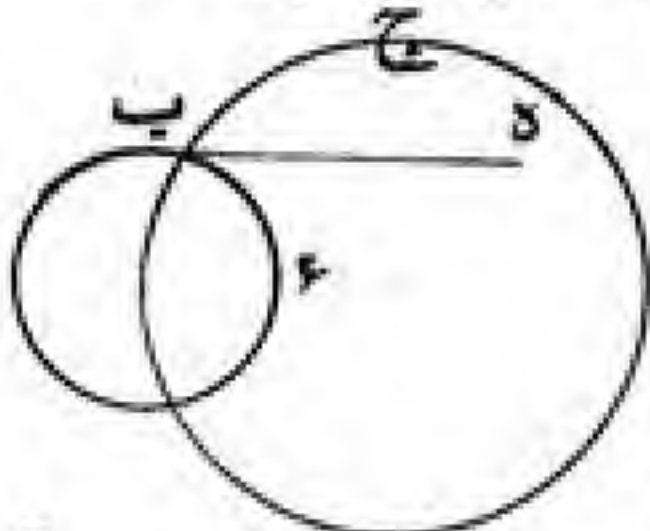
دابعاً بیچارے پتھر کے سر ایک ہی حرکت نہیں یک نشد و شد ہے زمین کی اپنی طور پر حرکت اسے مشرق کی طرف فی ساعت ہزار میل سے زیادہ دوڑاتی ہے اور اپنے مدار پر حرکت اسے مدار کی طرف ہر منٹ میں گیارہ سو میل سے زیادہ دوڑاتی ہے ایک جسم ایک وقت میں دو طرف کو صرف تین صورتوں میں حرکت کر سکتا ہے :

(۱) ایک وضعیہ ہو دوسری ایلیہ ، جیسے بنگو کا گھومتے ہوئے بڑھنا۔

(۲) دونوں ایلیہ ہوں مگر عرضیہ ، جیسے اس آدمی کے کپڑے جو کشتی کے اندر مغرب کو چل رہا ہے اور

کشتی مشرق کو۔

(۳) ایک ذاتیہ ہو دوسری عرضیہ ، جیسے شخص مذکور کی کشتی میں حرکت ، مگر یہ کہ دونوں ایلیہ ہوں اور دونوں ذاتیہ ، یہ قطعاً محال ہے ورنہ ایک جسم وقت واحد میں دو مکانوں میں ہو۔ ہاں دو محرک اسے دو مختلف غیر متقابل اطراف کو حرکت دیں تو وہ ان دونوں میں سے کسی طرف نہ جائے گا بلکہ دونوں جہتوں کے بیچ میں گزرے گا جیسا کہ ابھی مثال ششم کے رد میں گزرا ، تو یہ پتھر کہ زمین پر رکھا ہے اور تم عرضیہ سے بھاگ کر خود اس میں حرکت بھر چکے تو دونوں اس کی ذاتیہ ہوتیں اور ہم بیان کر چکے کہ اس کے حق میں وہ مشرق کی حرکت بھی وضعیہ نہیں ایلیہ ہے تو وقت واحد میں سنگ واحد دو مختلف جہت کو دو حرکت ایلیہ ذاتیہ ہرگز نہ کرے گا



بلکہ ان کے بیچ میں گزرے گا ، اب زمین ج مقام ب پر پتھر ہے زمین کی حرکت صاعده نے اس میں ج کی طرف جانے کی کوک بھری اور حرکت مستدیرہ نے ۶ کی طرف آنے کی کنجی دی تو پتھر نہ ج کو جائے گا نہ ۶ کو آئے گا بلکہ ۵ کی طرف اڑے گا تو لازم

کہ نہ ایک پتھر بلکہ تمام اسباب صندوق پٹا ، سے برتن پنگ وغیرہ وغیرہ بلکہ انسان حیوان سب کے سب ہر وقت

ہوا میں اڑتے رہیں تم نے دیکھا کہ عرضیہ سے بھاگ کر خود اجسام میں کوک بھرتا اس سے بھی زیادہ کس درجہ فاحش تھا۔
لاجرم وہ گیارہ دلیس بھی لا جواب ہیں (زیادات فضلیہ) خاتمہ کتب حکمت یونانیہ یعنی ہدیہ سعیدیہ میں حرکت ارض
پر کلام مبسوط ہوا جس میں سے بہت اوپر اس کے ابطال پر آٹھ دلیس اپنی طبعزاد کر لیں جن میں سے ایک دفع دوم
میں گزری اور دو تزییل میں آتی ہیں پانچ کی یہاں تلخیص کریں، یہ دلیس مزعوم مخالف تھکر باقی ہمنوا بغرض ہوا
وہوا بغرض فرضی گرہ کی حرکت وضعیہ پر کلام شدید ہے خصوصاً بطور طبعیات یونان جس میں ہدیہ سعیدیہ ہے۔
بین بین ابطال بتوفیقہ تعالیٰ اپنی تحقیق سے ان کا رخ بدل کر تصحیح و تائید میں لیں گے۔

دلیل ۱۰۱: ہوا کی حرکت شرقیہ کہ اس قدر تیز ہے اس کے معمولی چلنے سے بدرجہا سخت ہوگی تو چاہئے
پر وانی کبھی چلتی معلوم ہی نہ ہو ہمیشہ کچھاؤ ہی رہے۔

دلیل ۱۰۲: پر وغیرہ ہلکے اجسام کچھاؤ میں مغرب کو کیونکر جاتے ہیں حالانکہ وہ قہراً ندھی مشرق کو چلتی ہوئی
انہیں پیچھے پھینکتی ہے۔

دلیل ۱۰۳: بھٹی ہوا میں دو پرند مساوی قوت سے شرق و مغرب کو اڑیں ان کی اڑان کیونکر برابر رہتی ہے
حالانکہ ہوا پہلے کی معاون اور دوسرے کی معادق ہے، یونہی دو کشتیاں۔

دلیل ۱۰۴: تیز کچھاؤ میں مغرب کو اڑنے والا پرند تیز جاتا ہے اور مشرق والا سست کہ کچھاؤ اول کا معاون
دوم کا معادق ہے ہوا مشرق کو دورہ تو اس کا عکس لازم تھا کہ اول معاون کچھاؤ ضعیف ہے اور معادق
حرکت شرقیہ قوی اور ثانی میں عکس، یونہی دو کشتیاں۔

۱۔ ان پانچ کا طبعزاد کرنا مشکوک ہو گیا کہ ان کے ماخذ شرح حکمۃ العین میں نظر آئے جن کا بیان دفع ۷، ۸،
میں گزرا، ہاں تو اردو بعید نہیں بلکہ اظہر ہیں ورنہ شارح مذکور نے ان پر جو رد کئے ہدیہ سعیدیہ میں ان کے دفع
کی طرف توجہ ہوتی یا انہیں دیکھ کر یہ دلائل ذکر ہی نہ کئے جاتے ۱۲ منہ غفرلہ۔

۲۔ ہر جگہ ہم نے لفظ عرضیہ بوجہ معلوم کم کر دیا ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

۳۔ یہاں زیادہ تفصیل سے کام لیا ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اوپر دریا و ہوا اس مزعوم حرکت کا کچھ اثر نہیں
ہوتا بلکہ ظاہر موج و دوش کا اگر دریا ہے اور دونوں ساکن ہیں مشرقی غربی دونوں کشتیاں کہ مساوی قوت سے
چلیں مساوی چلیں گی اور پانی جاری ہے تیز ہوگی اور دوسری سست اور دریا و ہوا دونوں کی حرکت ایک
طرف کو ہے تو موافق بہت تیز مخالف بہت سست اور دو طرف کو تو ہوا و دریا جس کی حرکت زائد ہے اس کی
موافق بقدر اس زیادت کے تیز اور دوسری سست ۱۲ منہ غفرلہ۔

دلیل ۱۰۵: آدمی جب تیز ہوا میں اس کے سامنے آتا ہو، ہوا کو اپنی مدافعت کرتا پائے گا مگر یہاں مشرق و مغرب دونوں طرف چلنے میں کوئی احساس نہیں ہوتا۔

اقول ان پانچ دلیلوں کا حاصل یہ ہے کہ چلتی ہوا اپنے سامنے کی شے کو دفع کرتی ہے اور یہ مدافعت یہاں نہیں، لہذا ہوا کی حرکت مستدیرہ باطل، اور وہ حرکت زمین کو لازم تھی اور انتفاع کے لازم انتفاع ملزوم ہے تو حرکت زمین باطل، مگر ہے یہ کہ معاونت اس وقت حرکت اینیہ میں ہے، جیسے پانی کی موجیں، ہوا کے جھونکے، جس میں ہر لاحق مکان سابق میں آنا چاہتا ہے تو اسے دفع کرتا ہے اب اس ہوا یا پانی میں اگر مثلاً انسان چلے تو وہ ایسے مکان میں آیا جس پر لٹے اور صدمے متوالی چلے آتے ہیں لہذا اگر اس کا منہ ادھر کو ہے معاونت پائے گا اور پشت تو معاونت مگر حرکت وضعیہ حرکت واحدہ کل کرے کو عارض ہے نہ کہ اجزائے متفرقہ کی کثیر حرکات اینیہ متوالیہ کا مجموعہ کہ طبعیات یونان میں جسم متصل وحدانی ہے اس میں بالفعل اجزاء ہی نہیں اور اگر اجزاء سے ترکیب تو جب بھی حرکت وضعیہ میں توجہ و تلاطم آب و ہوا کسی طرح تدافع نہیں۔ اس میں کوئی جز دوسرے کو دفع نہیں کرتا کہ دفع کرے کہ اپنی راہ میں کسی کو اپنی طرف آگے یا ساکن یا اپنی جہت میں اپنے سے کم چلتا پائے۔ یہی تین صورتیں دفع کی ہیں اور وہ سب یہاں مفقود بلکہ سب اجزاء ایک ہی طرف کو یکساں چال سے اپنی اپنی جگہ قائم چلے جاتے ہیں تو جو جز جس جگہ بڑھنا چاہے اس سے پہلا جز اس کے وہاں پہنچنے سے پہلے اس کے لئے جگہ خالی کر چکا ہوگا اور جب یہاں تلاطم تدافع نہیں تو احساس کس کا ہوگا، اگر کہے یہ تو کرے کی اپنی حالت ہوئی جب مثلاً انسان اس میں داخل ہوا تو تفرق اتصال بداہتہ ہوا اب ضرور ہے کہ آنے والا اسے دفع کرے۔

اقول دفع توجب کرے کہ یہ حصہ خود چلتا ہو، حصہ کوئی بھی نہیں چلتا کل کرہ متحرک ہے جس کے بعض اجزاء کی جگہ اب انسان ہے جسم اتصالات اجزاء کے ماتحت ایک جز دوسرے کو دفع نہ کرتا تھا اب اُسے بھی کوئی دفع نہ کرے گا۔

اگر کہے کلام اس میں ہے کہ وہ داخل مثل انسان اس حرکت کے خلاف جہت اس جسم میں چلے تو اس کا مزاحم ہوگا اور مزاحم کی مدافعت ضرور۔

اقول جب متابع ہے مزاحم کہاں اس حرکت کے ساتھ خود چل رہا ہے اس کی مخالفت نہیں کرتا ہاں اپنی ذاتی حرکت سے پانی یا ہوا کو چیرتا ہے اس میں جتنی معاونت ہوتی ہے ہوا کی ورنہ نہیں، بالجملہ یہاں اجزاء میں تدافع نہیں تو اس میں انسان جہاں داخل ہوا چلے ایسے مکان میں ہوگا جس پر کسی طرف سے دفع نہیں اور اس پر حرکت منتقلہ نہیں خود اس کا شریک و تابع ہے تو کسی طرف نہ معاونت

پائے گا نہ مقاومت۔ یونہی اجسام اور مزعوم پر ان دلائل کی گنجائش۔

اقول یہ کلام بوجہ تحقیق تھا کہ حرکت وضعیہ ان دلائل سے رد نہیں ہوتی مگر ہم ثابت کر آئے کہ زمین کی یہ حرکت اگر ہے تو یہ ہرگز وضعیہ نہیں بلکہ قطعی حرکت کی جدا حرکت اینیہ ہے اور حرکت اینیہ میں بیشک دفع ہے، یوں یہ پانچوں دلائل بھی صحیح ہو جائیں گے، ان کی بناءً دوسرے جسم کو دفع کرنے پر ہے، اور ہمارے دلائل ۸۷ تا ۸۹ کی اجزاء کے تدافع و تلاطم اور خلاف میں ہے کہ اس سے ادق و احق ہے والحمد للہ علیٰ ما علمہ و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا و آلہ و صحبہ وسلم۔ بحمد اللہ تعالیٰ ایک سو پانچ دلیلیں ہیں، نوٹسے خاص ہماری ایجاد اور پندرہ اگلوں سے، لیکن فصل اول کی پہلی اور دوم کی پچائش اور سوم کی دلیل ۵۲، یہ دلیلیں زمین کی حرکت گردش اور حرکت گرد محور دونوں کو باطل کرتی ہیں، اور فصل سوم کی ۸۳ تا ۱۰۵ با استثناء ۹۹، ۱۰۰ جملہ تئیس خاص حرکت محوری کا رد ہیں۔ اول کی اخیر گیارہ اور سوم کی ۶۳ تا ۸۲ عین یہ، اور ۹۹، ۱۰۰ جملہ تئیس خاص حرکت گردش شمس کا رد ہیں تو محور گردش زمین بہتہ دلائل مردود اور آفتاب کے گرد زمین کا دورہ پچاسی (۸۵) دلیلوں سے باطل، واللہ الحمد و صلی اللہ تعالیٰ علیٰ نبی الحمد و آلہ و صحبہ الاکرام الحمد آمین!

(تذیل) رد، دیگر دلائل فلسفہ قدیمہ میں

الحمد للہ! ہم نے ابطال حرکت زمین پر ایک سو پانچ دلائل قاہرہ قائم کئے کتب گزشتگان مثل مجسطی بطلمیوس و تحریر طوسی و شرح علامہ بر جندی و تذکرہ طوسی و شرح فاضل خضری و شمس بازغہ متشدد جو نوری و ہدیہ فاضل خیر آبادی وغیرہ میں بعض اور دلائل ہیں جن پر اگرچہ انھوں نے اعتماد کیا ہمارے نزدیک باطل ہیں

لے اگلوں کے کلام میں ہم نے چوبیس دلیلیں پائیں، ایک رد جاذبیت میں صحیح ہے اور ہم نے اسے تین کر دیا اور تئیس زمین کی حرکت محوری کے رد میں، ان میں گیارہ محض باطل ہیں، ایک دفع دوم میں گزری اور ہٹل تذیل میں آتی ہیں، ان میں دفع دوم والی اور دو آخر تذیل کی یہ تین ایجادات فاضل خیر آبادی سے ہیں۔ رہیں بارہ، ان میں پانچ کہ یہ بھی زیادات فضلیہ میں جس شے کے ابطال کو تھیں اسے باطل نہ کر سکیں باقی سات کہ ان سے اگلوں کی تھیں اور انھوں نے خود رد کر دیں، یوں تئیس کی تئیس رد ہو گئیں مگر ہم نے زیادات فضلیہ کی پانچ کو رخ بدل کر صحیح کر دیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

۱۲ مثل حکمت العین کا تہی قرادینی تلمیذ طوسی شرح حکمت العین میرک بخاری ۱۲ منہ غفرلہ۔

انہیں بھی مع مختصر کلام ذکر کر دیں۔ و باللہ التوفیق و بہ استعین (اوتوفیق اللہ ہی کی طرف سے ہے اور یہی میں چاہتا ہوں) وہ عقلی تعلیلیں ہیں کچھ اسی رنگ کی جو گزریں اور ہم نے ان کی تصحیح و توجیہ کی انہیں مقدم رکھیں کہ جنس مقارن جنس ہو اور کچھ خالص اصول فلسفہ قدیمہ پر مبنی جن کے شافی و کافی ابطال میں بعونہ تعالیٰ ایک مستقل کتاب الکلمۃ الملہمہ جدا تصنیف کی یہاں پر حوالہ کافی۔ واللہ الموفق۔

تعلیل اول: دو کشتیاں برابر قوت سے چلیں، ایک مشرق ایک مغرب کو، اگر زمین متحرک اور دریا اس کا تابع ہو تو لازم کہ شرقی بہت تیز نظر آئے کہ دو حرکتوں سے جاری ہے ایک اپنی تحریک تلاح سے دوسری دریا کی حرکت ارض سے ہے، اور غربی بہت آہستہ کہ صرف اپنی حرکت سے جاری ہے اور اس پر معاً وقت حرکت شرقیہ دریا کا طرہ بلکہ چاہئے اس کی حرکت محسوس بھی نہ ہو ہوا کو بھی اسی حرکت زمین سے متحرک ماننا نفع نہ دے گا اور شناخت بڑھے گا کہ اب شرقیہ تین طاقتوں سے جاری ہے اور غربیہ پر دو طاقتیں مزاحم ہیں (ہدیہ سعیدیہ)۔

اقول یہ دلیل ۱۹ کا عکس ہے وہاں ہوا کو تابع زمین نہ مان کر لازم کیا تھا کہ متحرک غربی سے شرقی بہت سست ہے بلکہ خود بھی غربی ہو جائے یہاں دریا و ہوا کو تابع مان کر یہ لازم کرنا چاہا ہے کہ متحرک شرقی سے غربی بہت سست ہے بلکہ اس کی حرکت محسوس بھی نہ ہو، یہاں بھی اس پر اقتصار کرنا نہ تھا اسی طرح کہنا تھا کہ بلکہ مغرب کو جانے والی مشرق کو جاتی معلوم ہو۔

اقول عکس چاہا مگر نہ بنا، اصلاً وار د نہیں، زمین کو اگر حرکت اور دریا و ہوا کو اس کی تبعیت ہے تو اس میں جہال و استخبار اور یہ کشتیاں اور ان کے اور باہر کے تمام انسان حیوان سب یکساں شریک ہیں تو اس سے ان میں تفاوت نہیں پڑ سکتا نہ کہ اس کے امتیاز کا ان کے پاس کوئی ذریعہ، کشتیاں اپنی چال سے

عے پھر شرح حکمۃ العین میں ایک اور دلیل علیل (مکرر) دیکھی جس میں اس نے دربارہ نفی حرکت اینیہ زمین اقتصار لیا
قال او تحریک من الوسط حركة اینیہ يعرض
ما يعرض لولم تکن فیہ اھ اقول نعم،
لولا القسوفان قلت لا یدوم اقول او لا
ممنوع و ثانیاً فلم تنتفھو بل
دوامھا ۱۲ من غفرلہ

میں کہتا ہوں کہ آپ کی بات اس وقت قابل تسلیم ہے اگر قسر نہ ہو (سوال) قسر ہمیشہ تو نہیں رہے گا (جواب) (۱) یہ ممنوع ہے (ہو سکتا ہے قسر دائمی ہو) (۲) حرکت اینیہ سر سے غلطی نہ ہوئی بلکہ اس کا دام غلطی ہوا۔ (ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

جتنا چلیں وہی محسوس ہوگا، برابر رفتار سے بڑھی ہیں تو برابر فاصلے سے ایک مشرق اور دوسری مغرب کو معلوم ہوگی مثلاً دریا کنارے ایک درخت کے محاذات سے چلیں اور وہیں کنارے پر کچھ لوگ کھڑے ہیں اگر صرف کشتیاں اس مشرقی حرکت فی ثانیہ ۵۰۶ گز میں شریک ہوتیں اور وہ درخت و ناظرین اس سے جدا رہے اور ہر کشتی اس سیکنڈ میں مثلاً ایک ایک گز چلتی تو ضرور ایک ہی سیکنڈ کے بعد دونوں کشتیوں میں دو گز کا فاصلہ ہو جاتا اور درخت دونوں سے مغرب کی طرف رہ جاتا، مغربی سے ۵۰۵ گز کے فاصل پر اور مشرقی سے ۵۰۷ گز پر، اور کنارے کے آدمی غربی کشتی کو بھی اسی تیز چال سے مشرقی کو بہتی دیکھتے کہ ایک سیکنڈ میں ۵۰۵ گز اڑ گئی نہ یہ کہ اس کی حرکت محسوس نہ ہوئی، لیکن درخت و ناظرین سب اسی ایک ناؤ میں سوار ہیں جو اسی تیزی سے ان سب کو مشرقی لئے جا رہی ہے تو مشرقی کشتی اسی سیکنڈ میں وہاں سے ۵۰۷ گز ہٹی اور مغربی ۵۰۵ گز اور درخت و ناظرین ۵۰۶ گز، سب کے سب مشرق کو، تو درخت و ناظرین سے مشرقی کشتی کا فاصلہ صرف ایک گز مشرق کو ہوا اور مغربی کا فقط ایک گز مغرب کو، لہذا ناظرین کشتیوں کو دیکھنے سے دور کشتی کے سوار درخت پر نظر سے یہی سمجھیں گے کہ اس سیکنڈ میں دونوں کشتیاں ایک ایک گز برابر چلیں اور یہ کہ مشرقی کشتی کو ہٹی اور مغربی مغرب کو۔ اس کی نظیر وہ کشتی ہے کہ مثلاً مشرق کو فی ثانیہ دس گز کی چال جا رہی ہے اور کشتی کا طول بیس گز ہے اس کے وسط کے محاذی کنارے پر ایک درخت اور کچھ ناظرین ہیں اس کے محاذات سے دو شخص کشتی کے اندر ایک چال سے فی ثانیہ پانچ گز چلے ایک مشرق ایک مغرب کو، دونوں برابر وہی سیکنڈ میں کشتی کے کناروں پر پہنچیں گے اور اگر اپنی چال پر نظر کریں گے اس میں کچھ تفاوت نہ پائیں گے اور یقیناً ایک کشتی کے کنارے مشرقی پر پہنچا دوسرا مغربی پر، تو ضرور وہ مشرق کو ہٹا یہ مغرب کو، لیکن باہر والے ناظرین دیکھیں گے کہ وہ جو مشرق کو چلا ان سے بیس گز کے فاصلے پر ہو گیا کہ وہ سیکنڈ میں تیس گز کشتی بڑھی اور دس گز یہ، اور وہ جو مغرب کو چلا ان سے مغربی ہونے کے عوض وہ بھی ان سے مشرق ہی کو ہٹا مگر صرف دس گز، کہ دس گز مغرب کو بڑھا اور کشتی اسے بیس گز مشرق کو لے گئی تو دراصل مشرق کو دس گز جانا ہوا تو ناظرین دونوں کو مشرق میں ہٹتا پائیں گے مشرقی کو تیز مغربی کو سست، یونہی اندر چلنے والے اس درخت پر نظر کریں تو یہی دیکھیں گے کہ وہ دونوں سے مغرب کو رو گیا مشرقی سے بیس گز مغربی سے دس گز۔ اور اگر ان کی چال کشتی کے برابر ہے تو ایک ہی سیکنڈ میں مشرقی بیس گز مشرقی کو ہٹ جائے گا اور مغربی وہیں کا وہیں نظر آئے گا درخت و ناظرین کی محاذات نہ چھوڑے گا کہ جتنا یہ مغرب کو بڑھتا ہے کشتی اتنا ہی اسے مشرق کو لے جاتی ہے، دونوں چالیں سا قط ہو کر محاذات قائم رہی۔ تو وہ جو تم چاہتے ہو یہاں کشتی نشینوں اور ناظرین سب کو محسوس ہوا اس لئے کہ ناظرین اور وہ درخت جس سے سواران کشتی نے اندازہ کیا کہ کشتی کی چال میں شریک نہ تھے بخلات صورت سے سابقہ کہ اس

میں برابر ہیں تو کوئی ذریعہ امتیاز نہیں کشتی کی ذاتی ہی چالیں سب کو محسوس ہوں گی وہیں تو اس کے امتیاز کے لئے وہ ناظرین ہوں جو کُرۃ زمین و ہوا سے باہر ہوں کہ اس کی چال میں شریک نہ ہوں یا اہل زمین کے اپنے اور اس کے لئے اسی قسم کی کوئی ساکن شے ہو، وہ کہاں، کواکبہ کا بُعد اتنا ہے کہ کشتیوں کی یہ چالیں وہاں ایک نقطہ ہیں۔ سحاب ضرور قریب ہے دو چار ہی میل اونچا ہے مگر وہ خود اسی ناؤ میں سوار ہے بذریعہ ہوا شریک رفتار ہے لہذا امتیاز معدوم اور اعتراض ساقط۔

تعلیل دوم: دو طائر تھکی ہوا میں ایک پرواز سے مشرق و مغرب کو اڑے اگر ہوا بھی زمین کے ساتھ متحرک ہے تو مشرقی بہت تیز ہو جائے اور غربی ہوا میں ٹھہرا معلوم ہو یا بہت سُست اور اگر نہیں تو لازم کہ وہ مشرقی کو اڑے غرب میں پڑے۔ (بدیہ)

اقول یہ کوئی نئی بات نہیں تعلیل سابق اور دلیل ۹ کو جمع کر دیا ہے ہوا تابع نہ ماننے پر وہ دلیل ۹ ہے جو انکار تبعیت پر یقیناً صحیح ہے اور ماننے پر ہی تعلیل اول ہے جو تبعیت مانو تو باطل نہ مانو تو باطل۔ مانو تو اس روشن بیان سے جوابی سُنا اور نہ مانو تو کشتیوں پرندوں کی اپنی ذاتی حرکتیں رہ گئیں سرے سے بنائے دلیل ہی اڑ گئے۔ بالکل یہ تعلیل علیل کہ ایک شے کے ابطال سے کلیل۔

تعلیل سوم: حرکت یومیہ سب سے تیز حرکت ہے اور ہم دیکھتے ہیں کہ جسم جتنا لطیف تر اس کی حرکت سریع تر۔ ہوا اجسام ارضیہ سے بہت تیز جاتی ہے تو اس حرکت کا فلک ہی کے لئے ثابت کرنا زیادہ مناسب کہ ہوا و نار سے بھی لطیف تر ہے (تحریر محبطلی مقالہ اولیٰ فصل ہفتم)، یہ صراحت زری خطابی بات ہے (شرح محبطلی)۔ **اقول** اس کی نظیر ادھر سے بھی پیش ہوتی ہے کہ اتنے بڑے اجسام کے گھومنے سے چھوٹے جسم کا گھومنا آسان ہے (سعید یہ)۔

اولاً مخالفات آسمان کا قائل ہی نہیں اور لطیف معلوم یعنی ہوا کو شریک حرکت مانتا ہے۔
ثانیاً فلک کے الطف ہونے پر کیا دلیل۔ اگر علو کے عناصر میں دیکھ رہے ہیں کہ ہوا لطیف اعلیٰ ہے اور یہ ان سے بھی اعلیٰ تو ان سے بھی الطف۔

اقول یہ فلک میں میل مستقیم ماننا ہوگا جو فلسفہ قدیمہ کی بنا ڈھا دے گا اس کی تصریح ہے کہ

علمہ اقول اس کی اتنی تقریر بھی ہم نے کی اصل میں اتنی ہی ہے جو حاشیہ آئندہ میں شرح سے آتی ہے ۱۲ منہ غفرلہ
علمہ ان اعتراضوں سے کہ اکثر دلائل آئندہ پر بھی آئیں گے یہ دکھایا گیا ہے کہ یہ تعلیل جس طرح تحقیقاً صحیح نہیں یوں ہی الزامی ہی نہیں ہو سکتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

فلک جب ثقیل نہ ہو خفیف بھی نہیں۔ اگر کئے اس کی لطافت یہ کہ نظر نہیں آتا۔

اقول اولاً اس میں نار و ہوا بھی شریک۔

ثانیاً عدم لون نظر نہ آنے کو کافی اگرچہ کتنا ہی کثیف ہو۔

ثالثاً نظر نہ آنا تمھاری جہالت ہے یہ سقف نیلگوں کہ نظر آرہی ہے یقیناً فلک قر ہے جس کا اسلامی بیان خاتمہ میں آئے گا ان شاء اللہ تعالیٰ، پھر اصل تعلیل پر۔

ثالثاً و سابعاً در رد و اور زیر تعلیل ششم آسان ہیں۔

تعلیل چہارم : جرم لطیف متشابہ الاجزاء یعنی فلک سے حرکت مستدیرہ کی نفی اور جرم کثیف مختلف الاجزاء یعنی ارض کے لئے اثبات خلاف طبعیات ہے (تحریر مجسطی)۔

اقول اولاً ان کے نزدیک فلک کہاں تو نفی بنفی موضوع ہے۔

ثانیاً اجزائے زمین طبعیت میں مختلف نہیں کہ مثل فلک بسیط ہے اور امور زائدہ میں اختلاف جیسے جہاں ارباب یہ فلکیات میں بھی معلوم و مشہود کامل و مہتمات و مدار میں کواکب اور ان کی حرکات و جہات اور جب یہ ان آٹھ افلاک میں منافی بساطت نہ ہو افلاک عظم میں ہو تو کون مانع۔ عدم علم علم عدم نہیں۔

ثالثاً کون سا طبعیات کا مسئلہ ہے کہ کثافت مانع حرکت مستدیرہ ہے، غایت یہ کہ لطف النسب، تو محض خطابت ہوئی۔

سابعاً ہوا سے نفی ہوئی تو حرکت طبعیہ ارض کی قسریہ پر کیا اعتراض۔

خامساً و سادساً زیر تعلیل ششم،

تعلیل پنجم : فلک میں مبدئ میل مستدیر ہے اور زمین میں مبدئ میل مستقیم تو دونوں کی طبعیت متضاد کہ اگر زمین حرکت مستدیرہ قسری تو اس میں شریک فلک ہو جائے اور اشتراک ضدین جائز نہیں (تحریر مجسطی) علامہ برجندی نے شرح میں اس پر دو اعتراض کئے :

اول : تمھارے نزدیک فلک پر فرق محال تو کیونکہ معلوم ہوا کہ اس کے اجزاء میں میل مستقیم نہیں۔

دوم : کیا محال ہے کہ اجزاء میں میل مستقیم ہے اور گل میں میل مستدیر۔

لہ شرح برجندی میں پہلے ہی فقرے کو ایک دلیل ٹھہرایا کہ جرم لطیف متشابہ الاجزاء سے نفی خلاف طبعیات ہے اور دوسرے فقرے کو دلیل سابق کا جزو ٹھہرایا کہ جرم کثیف کے لئے اثبات بیجا ہے کہ ہوا کہ فلک سے کم لطیف ہے وہ تو اجسام ارضیہ سے اشرع ہے تو حرکت مستدیرہ فلک ہی کو انسب انتہی اور اظہر وہ ہے جو ہم نے کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

اقول اولاً جب تجزیہ فلک محال ہو تو محال کی نسبت یہ پوچھنا کہ کہاں سے جانا کہ اس میں میل مستقیم نہیں کیا معنی۔

ثانیاً استحالة خرق بر بنائے استحالة میل مستقیم ہی کہتے ہیں اور اس کا استحالة فلک و اجزاء دونوں پر ایک ہی دلیل دیتے ہیں اگرچہ وہ مبطل اور ان کے دلائل باطل کلام اس تقدیر پر ہے۔
ثالثاً جُز و نکل کی جب طبیعت معتد ہے جیسے زمین و کلوخ، تو مقتضائے طبع کا انجام لازم علامہ سے ایسے اعتراضوں کا تعجب ہے صحیح اعتراض ہم بنائیں۔

فاقول اولاً مخالف فلک ہی کا قائل نہیں، اس میں مبدع میل مستدیر درکنار۔

ثانیاً نہ وہ زمین میں مبدع میل مستقیم مانے، ڈھیلے کا گرنا جذب سے ہے۔

ثالثاً تمہارے نزدیک فلک کی حرکت مستدیرہ طبعی نہیں زمین میں طبعی ہو تو متضاد طبائع کا مقتضیٰ میں اشتراک کب ہو اور محال یہی ہے۔

سابعاً یہی کہ بفرض غلط باطل ہوئی تو حرکت طبعیہ۔ قسریہ کو اشتراک سے کیا علاقہ۔

خامساً و سادساً و سابعاً عنقریب۔

تعلیل ششم: حرکت میں نئی نئی وضعیں بدلنے کو ہوتی ہے، زمین کو اس کی حاجت نہیں کہ گردش فلک سے ٹوڑا اس کی وضعیں بدل رہی ہیں، فاضل خضریٰ نے اسے نظر کر کے کہا فیہ مافیہ۔

اقول اولاً مخالف منکر فلک۔

ثانیاً گردش فلک نا ثابت۔

ثالثاً اس میں مبدع میل مستدیر ثابت۔

سابعاً بلکہ ہم نے ثابت کیا ہے کہ اصول فلسفہ قدیمہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ محال۔

یہ سب باتیں و تعلیل ہماری کتاب الکلمۃ الملہمہ میں ہیں واللہ التوفیق یہ تمینوں و جہیں تعلیل پنجم پر بھی رد ہیں اور اخیر کی دو تعلیل سوم و چہارم پر بھی۔

خامساً حاجت نہ ہونا اس وقت ہوتا کہ فلک و ارض میں اقطاب و جہت و قدر حرکت سب متحد ہوتے ان میں کسی کا اختلاف تبدیل وضع میں تبدیل کر دے گا، زمین کو کیا ضروری کہ سب باتوں میں فلک کے

یہ یہ دونوں اعتراض ہم نے حدائق میں دیکھے تھے اور گمان تھا کہ یہ اس کی اپنی جہالات کثیرہ سے ہیں مگر شرح مجسطی دیکھنے سے کھلا وہ آخذ ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

موافق ہی حرکت کرے اور جب کسی بات میں مخالفت کی تو ضروری حرکت فلک سے تبدیل اور طرح کی ہوگی اور حرکت ارض سے اور طور کی، پھر استغناء کیوں!

سادسا فرض کیا کہ زمین موافقت پر مجبور، تو ہم دیکھتے ہیں فلک الافلاک حرکت یومیہ کر رہا ہے اور فلک البروج درقول مثل متفق اقطاب و جہت و مقدر پر ایک سی حرکت ہے، اگر سب سے اختلاف ضرور تو یہ آٹھوں متفق کئے اور اگر بعض سے کافی تو زمین اگر فلک الافلاک کے موافق متحرک ہو تو ان آٹھ کی مخالفت ہے، ان آٹھ کے موافق تو اس ایک سے۔ پھر استغناء کیسا!

سابعاً فرض کیا کہ سب افلاک ایک سے متحرک ہوں اور زمین بھی ان کے موافق پھر بھی زمین کو حرکت سے کون مانع تھا، وہ ذی شعور ہیں جان کر بھی اوروں کی حرکت کو کسی نے اپنے لئے کافی نہ جانتا زمین کو کیا خبر کہ اور بھی کوئی اسی حرکت سے متحرک ہے میں کیوں کروں۔
ثامناً فلک ہی سے وضعیں بدلنا کیا ضرور، اگر نار اگر متحرک ہے ہو او آب تو ساکن ہیں ان سے وضعیں بدلیں گی۔

تاسعاً مخالف کے نزدیک زمین کی حرکت وضع بدلنے کو نہیں بلکہ جذب سے نفرت یا ہر چیز کے کسب نور و حرارت کے لئے، جس کی تقریر تجزیہ ۳۳ میں گزری۔

عاشورہ بلکہ ہم نے الکلمۃ اللہیہ کے مقام نہم میں روشن کیا ہے کہ حرکت کے لئے کوئی غرض ہی ضرور نہیں نفس کی حرکت بھی مطلوب طبع ہو سکتی ہے۔

تعلیل ہفتم: جس پر تذکرہ سے آج تک اعتماد ہوا بلکہ طوسی پھر جو نیپوری نے شمس بازغہ میں ۹۰، ۹۱ و صحیح دلیلوں کو رد کر کے اسی پر مدار رکھا کہ طبیعت زمین میں مبدل مستقیم ہے جو ذمیلہ گرنے سے ظاہر اور جس میں مبدل مستقیم ہونا محال ہے کہ بالطبع حرکت مستدیرہ بری اور ہدیہ میں اسے یوں تعبیر کیا کہ اس میں مبدل مستدیرہ نہیں ہو سکتا۔

اقول یہ دلیل بھی نہ الزامی ہو سکتی ہے نہ تحقیقی۔

۱۔ یوں ہی طوسی کے تلمیذ قرظینی نے حکۃ العین میں دلیل ۹۸ کو رد کرے ۱۲ منہ غفرلہ

۲۔ کا تبی مذکور نے مطلق کہا کہ اس کو حرکت مستدیرہ محال ۱۲ منہ غفرلہ

۳۔ یعنی تعلیل سوم سے ہشتم تک چاروں تعلیلوں کا بھی یہی حال تھا جیسا کہ ان کے ردوں سے ظاہر

ہوا۔ ۱۲ منہ غفرلہ

اولاً مخالفت میل کا قائل نہیں۔

ثانیاً وہ حرکت مستدیرہ طبعی نہیں مانتا بلکہ جذب شمس و نافریت سے، مقتضائے نافریت پر جاتی تو طبعی ہوتی اور بوقت جذب اس کا حدوث منافی طبعیت نہ ہوتا کہ حرکت طبعیہ حدوث نافرہی کے وقت ہوتی ہے مگر وہ بیچ میں ہو کر نکلی، یہ ہرگز مقتضائے طبع نہیں۔

ثالثاً طبعیہ کا رد ہوا قسریہ سے کیا مانع، ۹۰ مبدع میل ایک طبعی دوسری قسری کا اجتماع حبارز بلکہ واقع ہے اور پھینکا ہوا پتھر دونوں کا جامع ہے۔

تعلیل ہشتم: حرکت زمین طبعی و ارادی نہ ہونا ظاہر، قسری یوں نہیں ہو سکتی کہ ان کے نزدیک دائرہ ہے اور قسری دوام نہیں، ورنہ وجہ میں تعلیل لازم آئے۔ فاضل خضریٰ نے اسے بھی نقل کر کے فیہ مافیہ کہا اور علامہ برجندی نے شرح مجسطی میں یوں تفصیل کی: طبعیہ نہیں ہو سکتی کہ میل مستقیم رکھتی ہے نہ ارادیہ کہ ارادہ کا نفس ہے اور عناصر سے نفس متعلق نہیں ہوتا مگر بعد ترکیب نہ قسریہ کہ ان کے نزدیک ازلی ہے اور قسری کا ازلی ہونا محال، طبعیات میں ان سب پر براہین ہیں، اور عرضیہ نہ ہونا ظاہر، تو زمین کو کسی طرح حرکت مستدیرہ نہیں۔ پھر کہا یہ برہان تام ہے۔

اقول اولاً نفی طبعیہ کی اس وجہ پر کلام گزرا، ہاں ایک اور وجہ ہے جس پر کلام ہماری کتاب **الکلمۃ الملہمۃ** میں ہے۔

ثانیاً زمین کا ذات ارادہ نہ ہونا فریقین کو مسلم ورنہ قبل ترکیب تعلق نفس کا امتناع ممنوع۔
ثالثاً ہیأت جدیدہ قائل حدوث زمین ہے جیسا کہ یہی حق ہے تو قضیہ دائرہ نہیں فعلیہ ہے۔
رابعاً باطل ہوئی توازلیت نہ کہ حرکت۔

خاصاً ہمارے نزدیک یہ مقدمہ کہ قسرا زلی نہیں، یوں حق ہے کہ ازل میں کوئی شے قابل مقسوریت ہو ہی نہیں سکتی کہ عالم بجمیع اجزاء ایہ حادث ہے فلسفہ اس پر کیا دلیل رکھتا، اس کے رد میں ہماری کتاب **الکلمۃ الملہمۃ** کا مقام دوازدہم ہے۔

تعلیل نہم: ان کے نزدیک حرکت غیر متناہیہ ہے تو قوت جسمانی سے اس کا صدور محال۔ خضریٰ نے اسے "قرب" کہا۔

اقول اولاً حرکت کا ابطال نہ ہوا بلکہ لاغتہابی کا۔

ثانیاً وہ ضرور اسے حادث ابدی غیر منقطع اور قاسر کو قوت جسمانی یعنی جذب شمس ہی مانتے ہیں تو دلیل اگرچہ تحقیقی ہوتی کہ حرکت منقطعہ بارادہ الہیہ کا استحالة ثابت نہ کرتی مگر الزامی تھی

اگر یہ مقدمہ صحیح ہوتا کہ قوتِ جسمانیہ کا انقطاع عقلاً واجب لیکن حیاتِ جدیدہ کہ اس کا تسلیم ہونا درکنار
فلسفہ یونان پر بھی ثابت نہیں، اس کے روشن بیان میں ہماری کتاب الکلمۃ المہمۃ کا
مقام ۲۲ ہے۔

نوٹ: تکلمہ کے بعد کا صفحہ ہی نہیں ہے، اصل میں یہیں پر ختم ہے۔

رسالہ

الكلمة الملهمة في الحكمة المحكية لوهاء الفلسفة المشتملة

(مضبوط حکمت میں الہام شدہ کلمہ منحوس فلسفہ کی کمزوری کے لئے)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وكفى وسلم على عباده
الذین اصطفی الله خیر امّا
یشکون بل الله خیر واعلی
واجبل واکرم اعوذ بالله
من نزعات الفلسفة فما
هو الا فلوسفه قال الفقیر
عبد المصطفی احمد رضا المحمدی السنی
الحنفی القادری البرکاتی غفر الله تعالی
ما مضی من سیئاته وما یأتی -
سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں
کا پروردگار ہے اور بس۔ اور سلام ہو اس کے
برگزیدہ بندوں پر۔ کیا اللہ بہتر ہے یا ان کے سخت
شریک۔ بلکہ اللہ ہی بہتر سب سے بلند اور جلالت
کرم والا ہے۔ میں اللہ کی پناہ چاہتا ہوں فلسفہ
کے وسوسوں سے۔ وہ تو محض بے عقلی اور حماقت ہے
کہتا ہے فقیر عبد المصطفیٰ احمد رضا سنی حنفی قادری
برکاتی۔ اللہ تعالیٰ اس کے گزشتہ اور آئندہ گناہوں
کی مغفرت فرمائے۔

بعونہ تعالیٰ فقیر نے ردِ فلسفہ جدیدہ میں ایک مضبوط کتاب مسمیٰ بنام تاریخی

فوزِ مبین و ردِّ حرکتِ زمین لکھی جس میں ایک نیا پانچ دلائل سے حرکتِ زمین باطل کی اور جاذبیتِ نافریت وغیرہا مزموماتِ فلسفہ جدیدہ پر وہ روشن رد کئے جن کے مطالعہ سے ہر ذی انصاف پر مجہدِ تعالیٰ آفتاب سے زیادہ روشن ہو جائے کہ فلسفہ جدیدہ کو اصلاً عقل سے نہیں۔ اس کی فصل سوم میں ایک تذیل لکھی جس میں وہ دس دلائل ذکر کئے کہ فلسفہ قدیمہ نے ردِّ حرکتِ زمین پر دئے۔ ہم نے ان کا ابطال کیا کہ یہ دلائل باطل و زائل ہیں ان میں سے تعلیلِ پنجم یہ تھی فلک میں میل مستدیر ہے تو زمین میں نہ ہوگا کہ طبیعت متضاد ہے۔ ہفتم یہ کہ زمین میں مبدل میل مستقیم ہے تو مبدل میل مستدیر محال۔ ہشتم یہ تھی کہ زمین کا دورہ طبعاً و ارادۃً نہ ہونا ظاہر اور قہر کو دوام نہیں۔ نہم یہ کہ حرکتِ زمین ماننے والوں کے نزدیک یہ حرکت ناقص ہی ہے تو قوتِ جسمانی سے اس کا صدور محال۔ دہم یہ کہ طبیعیات میں ثابت ہے کہ حرکت وضعیہ نہ ہوگی مگر ارادہ، اور زمین ذاتِ ارادہ نہیں۔ ان کے رد نے اصولِ فلسفہ قدیمہ کے ازباق و ابطال کا دروازہ کھولا۔ ہم نے مثل مقام ان کے رد میں لکھے جن سے بعونِ تعالیٰ تمام فلسفہ قدیمہ کی نسبت روشن ہو گیا کہ فلسفہ جدیدہ کی طرح بازو کچھ اطفال سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ یہ تذیل ان مقاماتِ حلیل کے سبب بہت طویل ہو گئی اور اس کی فصل چہارم دُور جا پڑی۔ ولد اعز ابوالبرکات محی الدین جیلانی آل الرحمن معروف بہ مولوی مصطفیٰ رضا خان سلمہ الملک المنان والبقاہ والی معالی کمالات الدین والدنیا رقاہ کی رائے ہوئی کہ ان مقامات کو ردِّ فلسفہ قدیمہ میں مستقل کتاب کیا جائے کہ اگرچہ دم الاخوین کجیا نہ ہو۔ ایک کتاب ردِّ فلسفہ جدیدہ میں رہے۔ دوسری ردِّ فلسفہ قدیمہ میں، اور مقاصد فوز مبین میں اجنبی سے فصل طویل نہ ہو۔ یہ رائے فقیر کو پسند آئی، وہ کتاب کامل انصاب بعون الملک ابوباب یہ ہے مستحقِ ہنام تاریخی الکلمۃ المہمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لہواء فلسفۃ المشتمیۃ۔ مسلمان طلباء پر دونوں کتابوں کا بغور بالاستیعاب مطالعہ اہم ضروریات سے ہے کہ دونوں فلسفہ مزخرف کی شناختوں، جہالتوں، سفاہتوں، ضلالتوں پر مطلع رہیں۔ اور بعونِ تعالیٰ عقائدِ حقہ اسلامیہ سے ان کے قدم منزّل نہ ہوں۔ فقیر کا درس مجہدِ تعالیٰ تیرہ برس دس مہینے چار دن کی عمر میں ختم ہوا، اس کے بعد چند سال تک طلباء کو پڑھایا۔ فلسفہ جدیدہ سے تو کوئی تعلق ہی نہ تھا، علومِ ریاضیہ و ہندسیہ میں فقیر کی تمام تحصیل جمع تفریق ضرب تقسیم کے چار قاعدے کہ بہت بچپن میں اس غرض سے سیکھے تھے کہ فرائض میں کام آئیں گے اور صرف شکل اول تحریر اقلیدس کی دس۔ جس دن یہ شکل حضرت اقدس حجۃ اللہ فی الارضین معجزہ من معجزات سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیہم اجمعین خاتمہ المحققین سیدنا والوالد قدس سرہ الماجد سے پڑھی اور اس کی تقریر حضور میں کی۔ ارشاد فرمایا، تم اپنے علومِ دینیہ کی طرف متوجہ رہو

ان علوم کو خود حل کر لو گے۔ اللہ عز وجل اپنے مقبول بندوں کے ارشاد میں برکتیں رکھتا ہے، حسب ارشاد
 سامی یعونہ تعالیٰ فقیر نے حساب و تجربہ مقابلہ و لوگارتھ و علم مرتعات و علم مثلث کر وی و علم ہیئت
 قدیمہ و ہیئت جدیدہ و زیجات و آرتماطیقی و غیرہ میں تصنیفات فائزہ و تحریرات رائقہ لکھیں اور صد ہا
 قواعد و ضوابط خود ایجاد کئے۔ محمد ثابتنعمۃ اللہ یہ مجد اللہ تعالیٰ اس ارشاد اقدس کی تصدیق تھی کہ
 ان کو خود حل کر لو گے۔ فلسفہ قدیمہ کی دو چار کتابیں مطابق درس نظامی اعلیٰ حضرت قدس سرہ الشریف سے
 پڑھیں اور چند روز طلبہ کو پڑھائیں، مگر مجد اللہ تعالیٰ روز اول سے طبیعت اس کی ضلالتوں سے دور اور
 اس کی ظلمتوں سے نفور تھی۔ سرکار ابد قرار بارگاہ عالم پناہ رسالت علیہ افضل الصلوٰۃ والتحمیۃ سے دو خدمتیں
 اس خانہ زاد ہچکارہ کے سپرد ہوئیں، افتاء اور رد و پایہ۔ انھوں نے مشغلہ تدریس بھی چھڑایا اور آج ۴۵
 برس سے زائد ہوئے کہ مجد اللہ تعالیٰ فلسفہ کی طرف رُخ نہ کیا نہ اس کی کسی کتاب کو کھول کر دیکھا۔ اب اخیر
 عمر میں سرکار نے اپنے کرم بے پایاں کا صدقہ بندہ عاجز سے یہ خدمت لی کہ دونوں فلسفوں کا رد کرے اور
 ان کی قباحتوں، شنائعتوں، حماقتوں، ضلالتوں پر اپنے دینی بھائیوں طلبہ علم کو اطلاع دے۔ ناظرین
 والا تمکین اہل انصاف لادین سے اُمید کہ حسب عادت متفلسفہ لہو و لاف سلمہ و انکار و اضحات و
 تشکیک بے ثبات و فارغ مجادلات کو کام میں نہ لائیں۔ اُن کے اُجلہ اکابر ماہرین ابن سینا سے
 جو نیوری مصنف شمس بازغہ تک کون ایسا گزرا ہے جس پر رد و طرد نہ ہوتے رہے۔ فلسفہ مزخرفہ
 کاشیوہ ہی یہ ہے کہ

ہر کہ آمد عمارتے نو ساخت رفت و منزل بدیگرے پڑا تخت

(جو بھی آیا اُس نے نئی عمارت بنائی، چلا گیا اور عمارت دوسرے کے حوالے کر دی رت)

یہ چند اوراق تو اس کے قلم کے ہیں جس نے ابتدا ہی سے فلسفہ کو سخت مکروہ جانا اور صرف دو چار
 کتابیں درس میں پڑھ کر دو ایک بار پڑھا کر جو چھوڑا تو ۵۴ سال سے زائد ہوئے کہ اُس کا نام نہ لیا لغو
 و فضول ابجاث کی حاجت نہیں بنگاہ ایمانی اصل مقاصد کو دیکھئے، اگر حق پائیے تو ابن سینا اور اسکے
 احزاب کی بات زبردستی بنانے کی ضرورت نہیں۔

و بالله العصمة والله يقول الحق وهو
 يهدي السبيل وحسبنا الله ونعم
 الوكيل۔
 اور اللہ تعالیٰ کی توفیق کے سبب ہی گناہوں سے
 بچاؤ ہو سکتا ہے۔ اور اللہ حق فرماتا ہے،
 اور وہی سیدھی راہ دکھاتا ہے۔ اور ہمارے
 لئے اللہ ہی کافی ہے، اور کیا ہی اچھا کارساز ہے۔ (ت)

اس کی تقریب یوں ہوئی ۱۸ صفر ۱۳۸۸ھ کو ولد اعزّہ مولانا مولوی محمد ظفر الدین بہاری اعلیٰ مدرس عالیہ شہسرام جعلاہ اللہ کا سمت ظفر الدین نے ایک سوال بھیجا کہ امریکہ کے کسی مہندس نے دعویٰ کیا کہ ۷ ارب ۱۹۱۹ء کو اجتماع سیارات کے سبب آفتاب میں اتنا بڑا داغ پڑے گا کہ اس کے باعث زلزلے آئیں گے، طوفان شدید آئے گا، ممالک برباد کر دئے جائیں گے، یہ ہوگا وہ ہوگا، غرض قیامت کا نمونہ بتایا تھا، یہ صحیح ہے یا غلط؟ اس کا جواب چند ورق پر دے دیا گیا کہ یہ محض اباطیل بے اصل ہیں، نہ وہ اجتماع سیارات اس تاریخ کو ہوگا جس کا وہ مدعی ہے، نہ جاذبیت کوئی حقیقت رکھتی ہے، اس کے غمن میں بعض دلائل ردّ حرکت زمین کے لکھے جب انہیں طویل ہوتا دیکھا جدا کر لئے اور ردّ فلسفہ جدیدہ میں بعونہ تعالیٰ کافل و کافل کتاب فونرہ بین لکھی اس کی تذلیل نے ردّ فلسفہ قدیمہ کی تقریب کی جسے اس سے جدا کر کے مجملہ تعالیٰ یہ کتاب الکلمۃ المہمۃ تیار ہوئی، والحمد للہ رب العالمین اب ہم اُن مقامات عالیہ کو ذکر کریں وباللہ التوفیق و بہ الوصول الی ذری التحقیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے اور اسی کے ذریعے تحقیق کی چوٹیوں تک رسائی ہو سکتی ہے۔ ت)

مقام اول

اللہ عزّوجلّ قائل مختار ہے اس کا فعل نہ کسی مزج کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند، یہ مقدمہ نظریاتی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی۔
یَفْعَلُ اللّٰهُ مَا يَشَاءُ ۝ فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝
لہ الخیرۃ۔ اور اللہ جو چاہے کرے۔ جب جو چاہے کرے۔
اختیار اُسی کو ہے۔ (ت)

یوں ہی عقل انسانی میں بھی آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے کہ دو مقسایوں میں بے کسی مزج کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے۔ دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو۔ اس سے ایک قرب پر رکھے ہوں۔ یہ پینا چاہے اُن میں سے جسے جی چاہے اُٹھالے گا۔ ایک مطلوب تک دو راستے بالکل برابر و یکساں ہوں جسے چاہے چلے گا۔ ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اُس فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ کے ارادہ کا کیا کہنا۔
أَقُولُ (میں کہتا ہوں۔ ت) یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال تر مزج بلا مزج ہے۔ دو مقسایوں

میں سے ایک خود ہی رائج ہو جائے یہ یہاں نہیں کہ نفس ارادہ مرئج ہے اور ترجیح بلا مرئج میں مصدر اگر صرافت مصدریت پر ہو یا مبنی للفاعل تو ہرگز محال نہیں، بداہتہ واقع ہے، ہاں مبنی للمفعول ہو تو محال کہ وہی ترجیح بلا مرئج ہے۔ فلسفی اُس کے فاعل مختار ہونے سے کفر و انکار رکھتا ہے مگر الحمد للہ کہ افلاک و کواکب اور اُن کی حرکات نے اپنے خالق عز و جل کا مختار مطلق ہونا روشن کر دیا اور خود فلسفی کے ہاتھوں فلسفی کے مُنہ میں پتھر دے دیا۔ فلسفہ کا ادعا رہا ہے کہ:

(۱) افلاک بسیط ہیں ہر فلک کی طبیعت واحد مادہ واحد ہے۔ اگرچہ باہم افلاک کے طبائع و مواد مختلف ہیں۔

(۲) طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں ایک ہی فعل نسق واحدہ پر کر سکتی ہے۔ اختلاف ممکن نہیں۔ لہذا ہر بسیط کی شکل طبعی کرہ ہے کہ وہی نسق واحدہ پر ہے بخلاف مثلث مربع وغیرہ کہ اُن میں کہیں سطح ہے کہیں خط کہیں نقطہ، یونہی اور اختلاف بھی سبب ہے کہ پانی کی جو بوند گرے آگ کا جو پھول اُڑے اسکی شکل گروی ہوتی ہے۔

(۳) فاعل دو متساویوں میں اپنی طرف سے ترجیح نہیں کر سکتا کہ اُس کی نسبت سب طرف

عہ متفلسف جو چہوری نے اپنی ظلمت نازغہ مسی ظلمۃ شمس بازغہ کی فصل چیز میں کہا،
وجود الجسم بدون فاعل وان كان
غير ممكن لكن نسبة الفاعل الى
جميع الاحياء على السواء فلا يمكن
تعيين الحيز منه ما لم يمكن لطبيعة
الجسم خصوصية معه۔
جسم کا وجود بغیر فاعل کے اگرچہ ناممکن ہے لیکن
فاعل کی نسبت چونکہ تمام چیزوں کی طرف برابر ہے
لہذا کسی خاص چیز کے ساتھ فاعل کی طرف سے
جسم کی تعیین ممکن نہیں جب تک طبیعت جسم کو
اُس چیز کے ساتھ کوئی خصوصیت حاصل نہ ہو (ت)
دیکھو کیسا صاف کہا کہ خالق کو قدرت نہیں کہ جسم کو کسی خاص چیز میں پیدا کر کے جب تک طبیعت
ہی کو اُس چیز سے کوئی خصوصیت نہ ہو۔

كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر
جبار۔ ۱۲ منہ غفر له۔
یونہی مہر کر دیتا ہے اللہ تعالیٰ متکبر سرکش کے
سارے دل پر۔ (ت)

لہ الشمس بازغہ فصل وبالحرى ان یبین ان کل ما لا یکن خلوا الجسم عنه الخ مطبع علوی لکھنؤ ۱۳۹
۲۵ القرآن الکریم ۴/۲۵

برابر ہے۔ اگر ترجیح دے بلا مرجع ہو اور یہ محال ہے۔

فلسفہ ذوسفہ اپنے یہ تینوں ادعا میا در کھے اور اب افلاک میں خود اپنے بتائے ہوئے اختلافات کی چارہ جوئی کرے ہم اولاً ہر فلک کی شکل و حرکت و جہت اور پُرزے اور ان کی حرکتیں اور جہتیں سنائیں، پھر سوالات گنائیں۔

امر عام تو یہ ہے کہ ہر فلک کرۂ مجوف ہے جس میں محدب و مقعر دو سطحیں۔ ایک فلک دوسرے کے جوف میں ہے اور سب سے نیچے فلک قمر کے پیٹ میں چاروں عناصر فلک اطلس سب سے اوپر اور اس کی حرکت سب سے سریع تر ہے مرکز عالم پر مشرق سے مغرب کو چلتا اور ایک رات دن بلکہ ۲۴ گھنٹے سے بھی ۳ منٹ ۵۶ سیکنڈ کم میں دورہ پورا کرتا ہے۔ قطبین شمالی اور جنوبی اس کے قطب ہیں اور معدل النہار جس کی سطح میں خط استوا واقع ہے اسی کا منطقہ یہ فلک تمام افلاک زیریں کو بھی اپنے ساتھ ساتھ گھماتا ہے۔ طلوع و غروب جملہ کواکب اسی وجہ سے ہے۔ اس میں کوئی ستارہ یا پرزہ نہیں۔ **اقول** نہیں کہنا جزا ف ہے یہ کہیں کہ معلوم نہیں۔ کیا احتمال ہے کہ اس میں کچھ کواکب ہوں کہ بوجہ شدت بعد نظر نہ آتے ہوں بلکہ کیا دلیل ہے کہ انہی کواکب مشہودہ سے بعض فلک اعظم میں نہیں بلکہ کہکشاں اور نثرہ اور کف الخضیب کے پیچھے اور ان کے سوا جہاں جہاں سماجی شکلیں ہیں ان میں صریح احتمال ہے کہ یہ ستارے تمام ثوابت سے اوپر ہوں کہ بوجہ بُعد منظر و قرب باہم ان کے اجسام متمیز نہ ہوتے ہوں ایک چمکیلی سطح ابر سفید کی شکل میں نظر آتی ہو۔

فلک ثوابت، اس کا مرکز اُس سے متحد ہے مگر قطب قطبین عالم سے ۲۳ درجے ۲۴ دقیقہ جدا ہیں اس کی حرکت مغرب سے مشرق کو ہے یہ بائیس ہزار برس میں بھی ایک دورہ پورا نہیں کرتا اور اُنکوں کے خیال میں تو ۳۶ ہزار برس میں اُس کا دورہ تھا تمام ثوابت رنگارنگ مختلف اقدار کے اسی میں ہیں، ساتوں آسمانوں کے مشلات مرکز و اقطاب و جہت حرکت و قدر سرعت سب میں اسی کے موافق ہیں اس لئے ان کو مشلات کہتے ہیں کہ ان باتوں میں فلک البروج کے مماثل ہیں اس فلک میں کواکب کے سوا اور کوئی پرزہ نہیں **اقول** ضرور ہیں اور ہزاروں ہیں ثوابت کی چال باہم مختلف مرصود ہوئی ہے زیج اجد میں بیاسی ثوابت کی چال منضبط کی ہے کوئی ۶۳ برس میں ایک درجہ طے کرتا ہے جیسے عروق الرامی، کوئی ۶۴ میں جیسے نسر واقع، کوئی ۶۵ میں جیسے رکتہ الرامی، کوئی ۶۶ میں جیسے سہیل یمانی نسر طائر جدی الفرقہ، کوئی ۶۷ میں جیسے نیر الفلک، یوں ہی فی درجہ ۸۲ برس تک اختلاف ہے۔ جب ایک درجہ میں ۱۹ برس کا تفاوت ہے تو پورے دورے میں تقریباً سات ہزار برس کا

فلک زحل ، اس میں پانچ بڑے مختلف اشکال ہیں (۱) عمثل مرکز سے ہے کہ مرکز

فلک مشتری، سب باتوں میں مثل فلک زحل ہے مگر حامل ہر روز چار دقیقے ۵۹ ثانیے
۱۶ ثانیے تدویر ۵۰ دقیقے ۹ ثانیے ۳ ثانیے۔

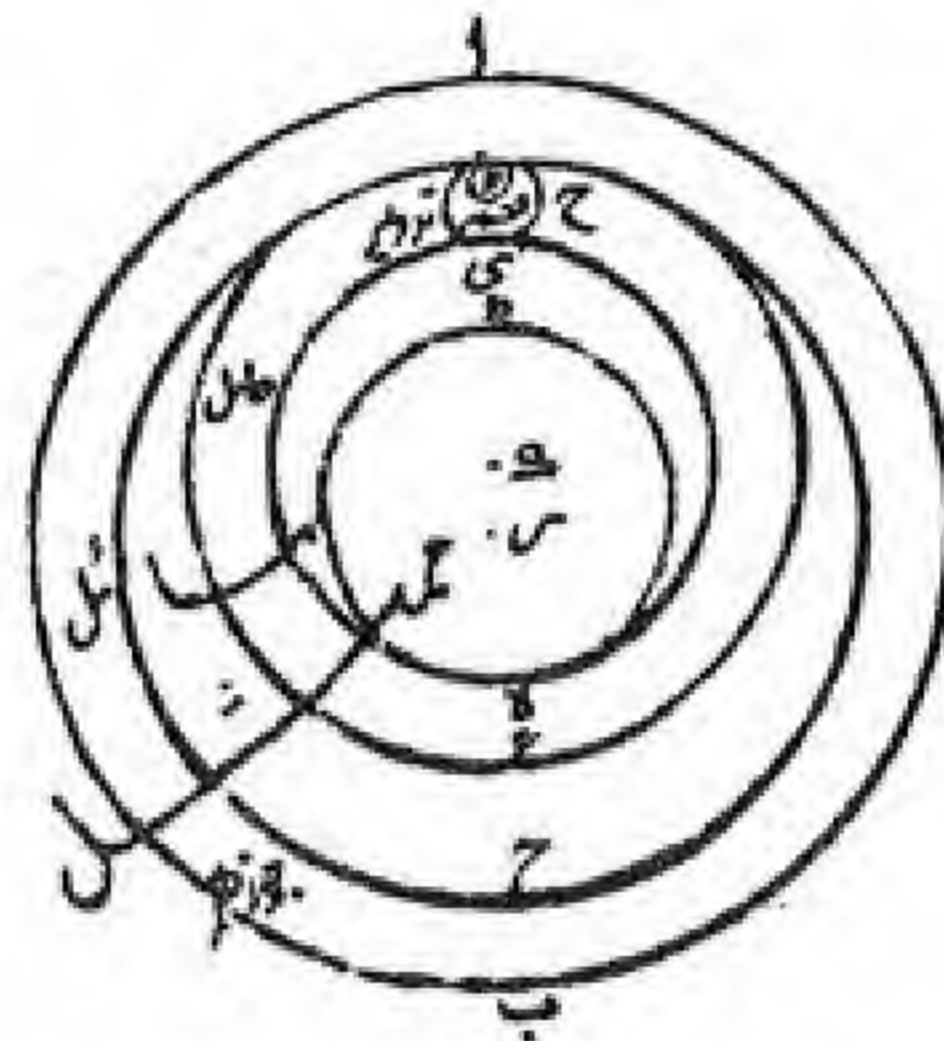
فلک شمس، اس میں چار پُرزے ہیں، شکل وہی ہے جو گزری۔ صرف یہاں تدویر کی جگہ شمس سمجھو۔ حامل کو یہاں خارج المرکز کہتے ہیں۔ اس کی چال روزانہ ۲۹ دقیقے ۸ ثانیے ۱۲ ثانیے باقی بدستور۔

فلک زہرہ ، سابق کی طرح پانچ پرزے ، حامل کی چال مثل خارج شمس تدویر ۳۶
دقیقہ ۹۵ ثانیے ۲۹ ثانیے ۔ باقی اسی طرح ۔
فلک عطارد ، سات پرزے ہے ۔



اول مثل مرکز س پر کہ مرکز عالم ہے ام مدیر مرکزی پر اس کا متمم حاوی، ب ح محوی ل م۔ (۱۵)
حامل مرکز ک پر اس کا متمم حاوی ح ح محوی مرکہ اہ حامل کے اندر ح تدویر اس کے اندر ط عطارد
مثل بدستور حامل ایک درجہ ۵۸ دقیقے ۱۶ ثانیے ۳۲ ثانیے مدیر مثل خارج شمس تدویر ۳ درجے ۶ دقیقے
۲۴ ثانیے، ثانیے۔

فلک قمر، چھ پڑے ہیں ل ط مثل مرکز س پر، ب ح جوزہ ح مائل تیز مرکز س پر۔
متمم حاوی ج ح محوی ط ی۔ ۵۸ حامل مرکز ک پر۔ ح تدویر ط قمر مثل بدستور۔



جوزہ ۳ دقیقے۔ ثانیے ۲۴ ثانیے۔ مائل ۱۱ درجے ۹ دقیقے ۷ ثانیے ۳۴ ثانیے حامل ۲۴ درجے
۲۲ دقیقے ۵۳ ثانیے ۲۲ ثانیے تدویر ۱۳ درجے ۳ دقیقے ۵۳ ثانیے ۵۶ ثانیے، یہ تمام حرکات

مثل منطقہ البروج مغرب سے مشرق کو ہیں مگر مدیر عطارد و جوزہر و مائل قمر کہ تینوں مثل اطلس مشرق سے مغرب کو اور تمام تدویروں کا نصف بالا مثل منطقہ ہے مگر قمر میں مثل اطلس، متاخرین نے غصہ متحیرہ و قمر کے افلاک میں چودہ پُرزے اور مانے ہیں جن کی تفصیل شروع تذکرہ میں ہے۔

سوالات

(۱) **اَقُولُ** مادہ واحدہ میں طبیعت واحدہ کا فعل واحد تو اس کا مقصود تھا کہ افلاک مثل زمین کرہ مصمتہ بے جوف بنتے کہ ایک ہی سطح رکھتے، دیکھو پانی کے قطرے اور آگ کے پھول ایسے ہی نکلتے ہیں نہ کہ اندر سے خالی جوف کا اقتضار طبع بسیط نے کس بنا پر کیا جس سے محدب و مقعر دو سطیحات متبائن بالنوع پیدا ہوئیں، بڑی سطوح مستدیرہ فلاسفہ کے نزدیک مختلف بالانواع ہیں جیسے مستوی و مستدیر کہ ایک کا دوسرے پر انطباق ناممکن، اگر کہتے بننا تو یونہی مگر جوف میں اور اجسام کا ہونا مانع آیا۔

اَقُولُ یہ مانع خارج سے ہے تو قسمر ہوا، ایک تو افلاک پر قسمر لازم آیا دوسرے اس کا دوام، اگر کہتے وہ مادہ جس میں طبیعت نے فعل کیا یہیں ملا۔

اَقُولُ مادہ متحیر بالذات نہیں لباس صورت کے بعد متحیر ہو گا۔ اور صورت بے شکل موجود نہیں ہو سکتی، کہا نص علیہ ابن سینا فی الاشعارات (جیسا کہ ابن سینا نے اشارات میں اس پر نص کی ہے۔ ت) اور یہاں فعل ایجاد شکل کے لئے ہے تو اُس وقت تحیر ہیوئی کہاں، اگر کہتے مادہ میں اسی کھنکھل شکل کی قابلیت تھی۔

اَقُولُ، **اَوَّلًا** مادہ باعتبار اشکال لوح مادہ ہے ہر نقش کی قابلیت رکھتا ہے وہ قابلیت ہر گونہ اتصال و انفصال ہی کے لئے مانا گیا ہے اور شک نہیں کہ ان کے ورود سے ہر طرح کی مختلف شکلیں پیدا ہونگی فلک پر کہ استحالة خرق و التیام کے مدعی ہیں وہ جہت مادہ سے نہیں بلکہ تسدید جہت سے۔

ثانیاً مادے میں کسی شکل خاص کا اقتضا باقی سے آیا ہو تو فلاسفہ کا مدعا کہ ہر جسم کی ایک شکل طبعی ہے جیسا کہ مقام پنجم میں آتا ہے مردود ہو جائے گا وہاں انہوں نے خود تصریح کی ہے کہ خصوصیت شکل جانب مادہ مستند نہیں ہو سکتی۔

(۲) فلک تو بسیط ہے ہر جہت سے اُسے یکساں نسبت ہے پھر کس نے تخصیص کی کہ اطلس مشرق سے مغرب کو گھوٹے یا مثلثات مغرب سے مشرق کو۔ اس کا جواب سفہاء نے تین مہل تحکیمات سے دیا:

(ا) ہر فلک کا مادہ اسی طرف حرکت کو قبول کرتا ہے۔
 (ب) سافلات سے ان کے تعلقات اسی سے حاصل ہوتے ہیں۔
 (ج) ہر فلک اپنے مبداء مفارق کا عاشق اور اپنے معشوق سے تشبیہ چاہتا ہے وہ یونہی ملتا ہے۔
اقول، اولاً یہ بدیہہ نہ کہ حکم ہیں، جہت میں کیا خصوصیت ہے کہ مادہ اسی کو قبول کرے، دوسرے سے ابانہ سافلات سے تعلق یا مفارقات سے تشبیہ کسی جہت خاص پر موقوف، و من ادعی فعلیہ البیان (جس نے دعویٰ کیا دلیل اس کے ذمہ ہے۔ ت)

ثانیاً کتنا صریح جھوٹ ہے کہ ہر فلک کا مادہ اسی کا قابل، سفہاء نے افلاک کلیہ کو دیکھا انہیں مختلف بالماادہ مان چکے ہیں سمجھے کہ نجات پاتی۔ ہر فلک کے افلاک جزئیہ کو دیکھیں۔ فلک شمس میں دو حرکتیں ہیں مثل و خارج کی۔ فلک علویات و زہرہ میں تین تین مثل و عامل و تدویر کی فلک عطارد میں چار، تین یہ اور ایک مدیر کی۔ فلک قمر میں پانچ، تین وہ اور جو زہر و مائل کی، بلکہ ہر ایک میں ایک حرکت زائد ہے کہ کوکب خود بھی حرکت و ضعیفہ رکھتا ہے اور ان سب کی قدر مختلف ہے جیسا کہ گذرا۔ اور دو فلک زریں میں اختلاف جہت بھی عطارد میں مدیر مغرب کو جاتا ہے باقی مشرق کو، اور قمر میں مثل و عامل مشرق کو جاتے ہیں باقی مغرب کو، اور شمس نہیں کہ مادہ واحد ہے وہ اگر ایک ہی کو قبول کرتا ہے دوسری کہ ہر سے آئی۔ یونہی تعلق و تشبیہ کے لئے مختلف راہیں لینا کیونکہ، حالانکہ سب پُر زوں سے ایک ہی نفس متعلق اور قابل بھی واحد، پھر اختلاف یعنی جو۔

ثالثاً کیا فارق ہے کہ اطلس کا تعلق و تشبیہ حرکت شرقیہ ہی سے ہو سکا مغربیہ سے ناممکن تھا اور باقی آٹھ کا مغربیہ ہی سے بن پڑا شرقیہ سے محال تھا۔

رابعاً افلاک عقول کے کسی امر مشترک میں تشبیہ چاہتے ہیں، یا ہر فلک اپنے معشوق کے امر خاص میں بر تقدیر اول اسے وجہ تخصیص بٹھرا نا کیسا جہل ہے۔ بر تقدیر ثانی واجب تھا کہ ہر فلک کی

حرکت نئی طرز کی ہوتی، خصوصاً اس حالت میں کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عقل دوسری سے متباین بالنوع ہے، لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ صرف فلک اطلس کی حرکت جدا ہے، باقی آٹھوں افلاک کُلّیہ اقطاب و محاور و مناطق و جہت و قدر حرکت سب میں متوافقی ہیں۔ یہ تشبیہ کیسا تبیین حرکت میں مفارقات سے تشبیہ یہ گنجائش ہے کہ مفارقات کے لئے سب کمالات ممکنہ بالفعل ہیں افلاک سب اوضاع ممکنہ کو دفعہٴ حاصل نہیں کر سکتے کہ ان کا اجتماع محال، ناچار گھوم گھوم کر وضعیں بدلے ہیں کہ سب احوال ممکنہ حاصل ہو جائیں اگرچہ علی وجہ التعاقب۔

اقول، اولاً یہ تخصیص جہت وغیرہ کا مبطل ہے کہ تبدل اوضاع ہر گونہ حرکت سے حاصل۔

ثانیاً وہاں کمالات بالفعل تھے تبدل وضع کیا کمال ہے محض لغو حرکت ہے، تو حاصل یہ ہوا کہ معشوق میں کمالات جمع ہیں عاشق لغویات اکٹھے کرتے، یہ تشبیہ ہوا یا تمسخر۔

ثالثاً فرض کر دم کہ تبدل وضع سے فلک کو کمالات حاصل ہوتے ہیں تو وہ ہر وضع حاصل کو معاً ترک کرتا ہے تو ایک جہت سے اگر تحصیل کمالات ہے معاً دوسری جہت سے ابطال کمالات، تو حرکت سے ہر آن میں اگر ایک وجہ سے تشبیہ ہے معاً دوسری وجہ سے تباین، دونوں متعارض ہو کر ساقط ہوئے اور حرکت نہ ہوئی مگر لغو حرکت۔

سابعاً ہر دورے میں جن اوضاع کو چھوڑا انہیں کھائی ہوئی کھوئیوں ہی کو پیر دہراتا ہے۔ اگر اُس قدر اوضاع تبدل سے تشبیہ حاصل ہوتا ہے تو ایک دورہ ختم کر کے تھم جانا واجب تھا کہ حرکت مقصود بالعرض ہوتی ہے جس غرض کے لئے تھی وہ مل گئی، اب دہرانا حماقت بلکہ معشوق سے تباین محض کہ حصول بالفعل کا تشبیہ حاصل ہو چکا۔ اب تجدّد و تغیر ترا تباین رہ گیا، اور اگر اُن سے تشبیہ نہیں ہوتا تو ہر بار وہی تو ہیں اب کیوں حاصل ہو جائے گا۔ نا محصل تشبیہ کیا دوسری دفعہ میں محصل ہو جائے گا، اول تو یہ خود باطل، اور بالفرض ہو بھی تو دوبارہ سے غرض حاصل ہو گئی۔ اب تھمنا واجب تھا۔

مخاصاً قطع نظر اس سے کہ نا محصل کبھی خود محصل کیونکر ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ اس سرگردانی سے غرض تشبیہ کبھی حاصل ہو سکتی ہے یا کبھی نہیں، اگر کبھی نہیں تو یہاں کوئی کمال ثمانی نہیں جس کے لحاظ سے یہ حرکت کمال اول ہو کہ جو عمتنع الحصول ہے اس کا کمال نہیں ہو سکتا اور حرکت نہیں مگر کمال اول، تو حرکت باطل ہوئی۔ اور اگر ہاں ایک وقت وہ آئے گا کہ یہ مقصد حاصل

ہو جائے گا تو اسی وقت حرکت کا انقطاع واجب اور کوئی حرکت منقطعہ حرکتِ فلک نہیں کہ کوئی حرکتِ فلک منقطعہ نہیں، بالجلہ یا تو یہ حرکت ہی نہیں یا حرکت ہے تو حرکتِ فلک نہیں۔ بہر حال حرکتِ فلک باطل۔
سادسا مفارقات تجدّد و تغیر سے بری ہیں تو ان سے تشبہ سکون و قرار میں تھا نہ کہ ہمیشہ کی سرگردانی و تغیر و بے قراری میں۔

سابعاً مانا کہ یوں بھی کوئی تشبہ ملتا تو سکون سے یہ تشبہ حاصل کیا مزج ہوا کہ اس تشبہ کو چھوڑ کر اُسے لیا۔

ثامناً بلکہ تشبہ بالسکون ابتداءً خود فلک کو ملتا کہ تغیر سے جُدا رہا اور حرکت میں اسے اتصال تشبہ نہیں کہ اس کی اپنی ذاتی وضع نہ بدلی بلکہ اجزائے مہومہ کی جن کا وجود خارج میں محال کہ غرق جائز نہیں مانتے تو یہ تشبہ اتصالاً ان مہومات ناممکنہ کو ہوا نہ کہ فلک کو، اور وہ فلک کو بھی ہوتا اور ان مہومات کو بھی، تو وہی راجح تھا۔ یہ ترجیح مرجوح ہوئی۔ اس کی تحقیق مقام پنجم میں آتی ہے انت شاء اللہ۔

تاسعاً اسے لیا بھی تھا تو ایک ہی تشبہ کا دائماً التزام اور دوسرے سے ہمیشہ انحراف کیا معنی، کبھی یہ ہوتا کبھی وہ کہ جملہ وجوہ تشبہ حاصل ہوتے۔

عاشراً یہی تشبہ لیا سہی قطبین کا التزام غرض مقصود کے سخت منافی ہوا کہ ایک ہی قسم کا تبدل اوضاع حاصل ہوا واجب تھا کہ ہر دورہ نئے قطبین پر ہوتا کہ حتی الوسع استیعاب وضع ہوتا، تلك عشرة كاملة (یہ پوری دس ہیں۔ ت)

(۳) وضعیہ کے لئے تعیین قطبین ضرور، اور فلک پر ہر دو نقطے قطبین بن سکتے ہیں۔
اقول جو عظیمہ لیجئے اس کے دو متقاطر نقطے قطبین ہو سکتے اور ایک عظیمہ میں غیر متناہی نقاط ممکن، اور سطح فلک پر غیر متناہی عظیمہ ممکن، تو یہ غیر متناہی دس غیر متناہی سے ایک کی تخصیص کیونکر ہوئی۔ اس کا جواب دیا گیا کہ یہ تخصیص فلک کے نفس منطبعہ سے ہے۔

علاء موافق محل مذکور ۱۲ منہ۔

علاء یہ جواب سوال ۲ سے بھی ہے، جو نوپوری نے منطبعہ کی قید نہ لگائی، بلکہ اس بحث میں کہ ہر جسم میں میل ضرور ہے تخصیص قطبین و منطقہ کا چاکر فو کرنے کو کہا ممکن کہ نفس شاعرة فلک نے یہ (باقی اگلے صفحہ پر)

اقول نفس کے فعل کو استعداد مادہ و رکاز یا وہ بطور خود اپنے ارادے سے جسے چاہے تخصیص کر دے۔ علی الثانی مسئلہ فیصل اور ہمارا مطلب حاصل جب فلک کا نفس اور وہ بھی منطبق محض اپنے ارادے سے تخصیص کرتا ہے تو اللہ عز و جل سب سے اعز و اعلیٰ ہے، فمالکم لا تؤمنون (تمہیں کیا ہے کہ ایمان نہیں لاتے ہو۔ ت) بر تقدیر اول یہ استعداد یہیں تھی یا تمام سطح فلک میں اول اختلاف مادہ ہے اور دوم وہی آتش در کاسہ کہ ترجیح بلا مرجح لازم طوسی نے اور بڑھ کر کہی کہ دلیل تباہی کی کہ فلک قابل حرکت مستدیر ہے تو ضرور اس میں مبدل میل مستدیر ہے تو ضرور وہ متحرک بالاستدارہ ہے تو قطبین و جہت و قدر و حرکت کی تخصیص ضرور کسی وجہ سے ہوئی، گو ہمیں نہ معلوم۔

(رد) اولاً اقول قابلیت استدارہ کی قلعی عنقریب مقام ۱۶ میں کھل جائے گی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ترجیح کسی وجہ سے کی ہو، جس کا جاننا ہمیں کیا ضرور۔

اقول جواب تو ابھی سنو گے مگر توف ہے ان کے ادعائے علم و حکمت پر کہ فلک یہ اعتقاد رکھیں اور خالق افلاک عز وجل کے حق میں اس اعتقاد کو حرام جانیں وہاں نہیں کہتے کہ وہ جو چاہے کرے اسکی حکمتیں وہی جانے، اگر کوئی مرجح ہی ضرور ہے تو اس کے علم میں ہوگا، ہمیں اس کا جاننا کیا ضرور۔ یوں کہو تو عامہ ظلمات فلسفہ خبیثہ سے نجات ہی نہ پاؤ، نہیں نہیں وہاں تو یہ کہو گے جو مقام پنجم میں آتا ہے کہ فاعل اپنی طرف سے تخصیص نہیں کر سکتا۔ اسی مستشرق جو نیپوری نے لا یمكن منه کہا ہے۔

ان لهم ولادعائهم العقل فضلا من	ان کا دعویٰ عقل ہی صحیح نہیں چہ جائیکہ
ادعائهم الاسلام۔	دعویٰ اسلام۔ (ت)
عليه نقلا السياتي كوت في حاشية	اس کو سیاتیکوٹی نے شرح مواقف کے حاشیہ
شرح المواقف ۱۲ منہ۔	میں نقل کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

لله الشمس البارز فاعمل وبالبحري ان بين ان كل مالا يمكن خلوا لجسم منه الخ مطبع علوي لکھنؤ ص ۱۳۹

ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ثانیاً مبداً میل ہونا مستلزم حرکت نہیں مانع سے مختلف ہو سکتا ہے (سید شریف)۔
اقول نیز عدم شرط سے دیکھو زمین اور ہاتھ پر اٹھائے ہوئے پتھر میں مبداً میل ہے اور حرکت نہیں۔ سیال کوئی نے کہا حرکت مستدیرہ سے مانع صرف میل مستقیم ہے وہ افلاک میں نہیں۔
اقول دونوں مقدمے غلط ہیں۔

(۱) ہم ثابت کرینگے کہ فلک پر قصر جائز۔

(۲) ثابت کریں گے کہ اس میں میل مستقیم ہے۔

(۳) مناظر حرکت کمال ثانی ہے اور ہم ثابت کرچکے کہ وہ یہاں مفقود۔

ثالثاً **اقول** تخصیص قطبین و قدر و جہت مادہ کرے گا یا صورت جسمیہ یا نوعیہ یا فاعل یا اجنبی ان پانچ میں حصہ قطعی ہے اور پانچوں باطل، اول و سوم بوجہ بساطتہ، دوم و چہارم بوجہ استوائی نسبت، پنجم بلکہ چہارم بھی بوجہ لزوم قصر۔ جب اس شق کا بطلان نامعلوم تخصیص یقیناً معدوم، پھر اس کہنے کے کیا معنی کہ ضرور کسی وجہ سے ہوئی۔

سابعاً **اقول** مناظرہ میں معارضہ کا دروازہ ہی بند کر دیا ہر معارضہ پر مستدل یہی کہہ دے گا کہ میں مدعا دلیل سے ثابت کرچکا یہ احتمالہ جو تم بتاتے ہو کسی وجہ سے ضرور منقطع ہے گوہیں نہ معلوم ہو، یہ ہے منطقی میں اُن کا عمر گنونا۔

(۴) **اقول** فلک اطلس کے لئے یہ قدر حرکت کہ ۲۳ گھنٹے ۵۶ دقیقے ۴۴ ثانیے ۵ ثانیے ۲۶ رابعے میں دورہ پورا کرے کس نے معین کی، اگر کہئے فلک کی حرکت ارادیہ ہے اُس نے اتنا ہی ارادہ کیا۔

اقول یہ ترجیح بلا مرجح ہے کہ اس کا مقصود تبدل اوضاع تھا وہ ہر قدر حرکت سے حاصل تھا، نہیں نہیں ترجیح مرجوح ہے کہ حرکت وصول الی المطلوب کے لئے مقصود بالعرض ہے اگر بلا حرکت وصول ہو سکتا حرکت نہ ہوتی اور مقصود جس قدر جلد حاصل ہو بہتر، تو واجب تھا کہ اس سے سریع تر حرکت چاہتا اس قدر کا ارادہ قصد مقصود میں تعویث ہے اگر ایسے یوں تو ہر اسرع سے اسرع متصور ہے تو جو مقدار اختیار کرتا اس پر یہی سوال ہوتا کہ اس سے اسرع کیوں نہ کی۔

اقول ضرور ہوتا اور تمہیں اُس سے مفر نہ تھا اس سوال کا انقطاع بے اس کے ناممکن کہ نفس ارادہ کو مختص و مرجح مانیں اور اس میں تمام فلسفہ کی عمارت زائل اور ہمارا مقصود حاصل

اگر کئے زمانہ ایک مقدار معین ہے اور وہ اسی قدر حرکت اطلس سے حاصل، کم و بیش ہو تو زمانہ بدل جائے۔

اقول کیوں اُلٹے چلتے ہو زمانہ تو اسی کی مقدار حرکت ہے۔ اُس کی تعیین تو اسی کی حرکت سے ہوئی نہ کہ اس کی حرکت کی تحدید اس سے کہ اُس کی حرکت کم و بیش ہوتی تو زمانہ آپ ہی کم بیش ہوتا اور کچھ حرج نہ تھا۔

(۵) **اقول** یہی سوال ہر فلک کی حرکت پر ہے وہاں زمانے کا بدلنا بھی نہیں۔

(۶) **اقول** تقاطع معدل و منطقہ پر کون عامل ہے کیا انطباق ناممکن تھا۔

(۷) **اقول** ہوا تو اسی مقدار پر کیوں ہوا، اگر یہ مقدار محفوظ ہے جیسا کہ انگلوں کا خیال تھا یا جتنا تبدیل ہر صدی پر ہوتا ہے جیسا اب سمجھا جاتا ہے۔ اس سے کم زیادہ کیوں نہ ہوا۔ اس خاص کو کس نے معین کیا، وجہ تعیین کیا ہے، مادے یا طبیعت کو ان خصوصیات سے کیا خصوصیت ہے اور بفرض غلط اطلس یا ثامن کے مادے یا طبیعت کو ایک صورت سے اختصاص ہو بھی تو دوسرے کے مادے یا طبیعت کو اس سے کیوں اختصاص ہوا، حالانکہ دونوں کے مادے بھی مختلف اور طبیعت بھی۔

(۸) **اقول** یہ دونوں نقطے معدل سے شخصی ہیں انہیں تقاطع کی کس نے تخصیص کی اور نقطوں پر کیوں نہ ہوا۔

(۹) **اقول** فلک ثابت کا مادہ واحد طبیعت واحد پھر اتنے حصے سادہ رہے اتنے حصے ستارے ہو گئے اس کی کیا وجہ۔

(۱۰) **اقول** جو حصے ستارے ہوئے کیا سادہ نہیں رہ سکتے تھے جو سادے پھر ستارے نہیں ہو سکتے تھے پھر تعیین کس نے کی کہ یہی سادہ رہیں وہی ستارے ہوں۔

(۱۱) **اقول** پھر ستارے جن جن مواضع پر ہیں ان کی تعیین کہاں سے آئی مثلاً شعری میانی کی جگہ شامی، شامی کی جگہ میانی، نسر طائر کی جگہ واقع، واقع کی جگہ طائر کیوں نہ ہوا۔ یونہی ہر کوکب تمام باقی کے ساتھ تو یہ سوال کہ درون سوال ہے۔

(۱۲ و ۱۳) **اقول** پھر ان کی قدریں مختلف کیوں ہوئیں اور ہر کوکب کے ساتھ اس کی قدر کس نے خاص کی۔

(۱۴) **اقول** کوکب کو حرکت کُل کے علاوہ حرکات خاصہ کیوں ہوئیں، باقی حصوں کو کیونکر نہ ہوئیں۔

(۱۵) اقول ستارے ذی لون ہونے کے نظر آتے ہیں باقی حصے بے لون رہے کہ نظر نہیں آسکتے، یہ اختلاف کس نے دیا۔

(۱۶) اقول ستارے خود لون میں مختلف ہیں۔ یہ تفاوت کدھر سے آیا۔

(۱۷ تا ۲۴) اقول ۷ سے ۶ تک آٹھوں سوال ساتوں ستاروں پر بھی وارد ہیں۔

(۲۵) اقول ایک ہی فلک کے پُرزوں کو مختلف حرکت کس نے دی۔

(۲۶) اقول فلک عطار دو قسم میں ان کی جہت کس نے مختلف کی۔

(۲۷) اقول ہر ستارہ اپنی تدویر کے جس حصہ میں ہے اسی میں کیوں ہوا دوسرے میں

کیوں نہ ہوا۔

(۲۸) اقول ہر حاصل اور اس کے دونوں سمتوں کے مخصوص دل میں جن سے کمی بیشی غیر متناہی وجود

پر ممکن ہے، حامل جتنا چوڑا ہوتا تمم پتلے ہوتے وبالعکس اس خاص دل کی تعیین کس نے کی، تو کسے عامل کی تردید جتنی بڑی ہے اتنا ہی اس کا دل ہونا ضروری ہے۔

اقول اولاً اتنا ہی ہونا کیا ضرور اس سے بڑا ہونا کیا محذور، جیسے فلک ثوابت کا دل

ایک ہے اور اس میں چھوٹے بڑے ستارے سب ہیں۔

ثانیاً یہ سوال خود آتا ہے کہ تدویروں کا اتنا بڑا ہونا ہی کس نے لازم کیا اس سے چھوٹی یا بڑی

کیوں نہ ہوئیں۔

(۲۹) ہر قسم میں ایک طرف رقت ایک طرف غلظت ہے۔ طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ

میں یہ مختلف افعال کیسے کئے (مواقف) اور جب شغنی میں اختلاف جیسا کہ شکل میں کیوں منع، تو کیا

ضرور ہے کہ بسیط کی شکل گروی ہو (شرح مواقف) اس سے جواب دیا گیا کہ فعل واحد سے یہ مراد

کہ دو فعل مختلف بالانواع نہ ہوں جیسے کوئی شکل مضلع مثل مثلث یا مربع ہو تو اس میں سطح اور خط اور

نقطہ اور زاویہ نکلے گا اور یہ سب انواع مختلف ہیں یہ مراد نہیں کہ اصلاً اختلاف نہ ہو سمتوں کے شغنی کا

اختلاف فعل کو دو نوع کر دے گا علامہ سید شریف قدس سرہ نے اس جواب کو مقرر رکھا۔

اقول اولاً اگر صرف اختلاف نوعی ممنوع تو بسیط کی شکل بیضوی یا عددی یا شلجی ہونے

میں کیا حرج۔ ان میں بھی کوئی خط یا نقطہ یا زاویہ نہ ہو گا ایک ہی سطح ہوگی اختلاف قطر نہیں مگر اختلاف

شغنی سے جسے مان چکے کہ فعل کو دو نوع نہ کرے گا تو بسیط کی شکل گروی بھی ہونا باطل ہوا اور یہ تمام

ہیئات و فلکیات کو باطل کر دے گا تو ثابت ہوا کہ مجرد شغنی یا قطر یا قدر میں اختلاف بھی طبیعت

واحدہ سے مادہ واحدہ میں محال ہے۔

ثانیاً کلام ترجیح بلا مرجح میں ہے اُس کے لئے اختلاف نوع کیا ضرور ایک نوع کی دو مساوی فردوں میں ایک کے اختیار کو کوئی مرجح درکار وہ نہ بسیط کا مادہ ہو سکتا ہے نہ طبیعت نہ فاعل کہ اس کی نسبت سب طرف برابر ہے تو متمم حاوی کی رقت جانب اوج اور غلظت جانب حقیض اور محوی کی بالعکس نیز حسب سوال ۲۸ ہر ایک کا یہ معین دل کس طرح ہوا۔

ثالثاً ہر متمم میں دو مستدیر سطحیں چھوٹی بڑی پیدا ہوں گی وہ بتصریح فلاسفہ مختلف بالنوع ہیں۔

سراپعاً یہ فلاسفہ اپنی ہیئت میں ہر متمم کی انتہا ایک نقطہ پر بتاتے ہیں کہ حاوی میں اوج اور محوی میں حقیض ہے تو ہر ایک میں ایک نقطہ اور ایک سطح پیدا ہوئی یہ تباین النوع ہیں۔ خاصاً شکل مثلث میں طبیعت کو چار مستوی مثلث سطحیں بنانی پڑیں گی اور مربع میں ۶ مربع۔ مثلث خواہ مربع سطحیں آپس میں متحد بالنوع ہیں خطوط و نقاط و زوایا طبیعت کو بنانے نہ ہوں گے وہ نہایت العادۃ و تلافی نہایات سے خود ہی پیدا ہو جائیں گے پھر بسیط کی شکل طبعی مضلع ہونی کیا دشوار۔

سادساً اب ایک اور ترجیح بلا مرجح گلے پڑی۔ جب طبیعت بسیط کی شکل بعضی عددی شے بھی کروئی مثلث مربع خمس حتی کہ متمموں کی طرح ہیئت مسطحہ میں گویا ہلالی سب انداز کی بنا سکتی ہے تو باوصف اتحاد مادہ و شمول قابلیت ایک کا اختیار اُسے روا نہیں تو بسیط کا بننا ہی محال ہوا الحق فاعل مختار کو چھوڑنے والے زمین و آسمان میں کہیں مقرر نہیں پاسکتے۔ واللہ الحجة البالغة۔

سابعاً سب درکنارہ کرہ مجوف و بے خوف تو طبیعت کے بنائے ہوئے دونوں موجود ہیں، آٹھ مصمت ۳۵ مجوف، اگر اُسے دونوں کا اختیار تو فاعل مختار پر ایمان سے کیوں انکار، اور اگر وہ ایک ہی طرح کا چاہتی تھی ممانعت خارج سے ہوئی تو قسر کا دوام لازم فلکیات پر قسم لازم۔

(۳۰) ہر تدویر اتنی ہی بڑی کیوں ہوئی کم و بیش کیوں نہ ہو سکی (مواقف) اگر کئے حامل اتنا ہی دل رکھتا تھا۔

اقول، اولاً اس کا اتنا ہی دل کس نے لازم کیا۔

ثانیاً کیا ضرور کہ تدویر حامل کے مقعر و محدب کو بھردے کیوں نہ بیچ میں خواہ ایک کنا سے پر

اس قدر سے چھوٹی رہے جیسے فلک البروج میں چھوٹے ستارے۔

(۳۱) تدویریں حاملوں میں جس جس جگہ ہیں اس کی تخصیص کس نے کی ہر جگہ ہو سکتی تھیں۔

(۳۲) سرے سے طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں یہ طیان پُرزے حاملوں میں یہ غار جن میں

تدویریں ہیں تدویروں میں یہ غار جن میں کو اکب ہیں کیونکہ بنا کے یہ مختلف افعال کہ سرے سے آئے (مواقف وغیرہ) اس کے چار جواب ہوئے،

(۱) سب سے بالاسب سے نرا لافلسفہ کے گھر کا پورا اجالا کہ کہاں جھگڑے کے لئے پھرتے ہو

یہ حامل خارج تدویریں ستارے سیارے چاند سورج سب سرے فرضی اوہام ہیں حقیقت میں ان کا کچھ وجود نہیں۔ آسمان سرے ہوا رسیاٹ ہیں نہ کوئی پُرزہ نہ ستارہ۔ انصاف کیجئے اس سے بڑھ کر

اور کیا جواب ہو سکتا۔ جو نیپوری بیچارہ اسے نقل کر کے اس کے سوا اور کیا کہے لا انا ید علی

الحکایۃ (میں حکایت پر کچھ اضافہ نہیں کرتا۔ ت) یعنی رویش بہیں حالش میرس (یعنی اس کا چہرہ

دیکھ اور اس کا حال مت پوچھ۔ ت) اس عناد کو دیکھئے کہ عقل اور آنکھوں سب کو رخصت کر دینا

منظور مگر فاعل مختار عودہ جلالہ پر ایمان لانا کسی طرح قبول نہیں۔ اصل جواب یہی تھا، باقی تینوں جوابوں نے فاعل مختار مان لیا مگر وجود و انکار برقرار ان کی سنئے۔

(۲) یہ اختلافات جیسے قابل کی طرف سے ہو سکتے ہیں، یونہی فاعل کی طرف سے یہاں

جانب قابل سے تو ناممکن کہ مادہ بسیط ہے فاعل کی طرف سے ہونے میں کیا حرج ہے (طوسی)

افسوس مجبوری سب کچھ کراتی ہے فاعل حسب استعداد کرے گا یا اپنا استبداد اول مفقود اور ثانی

ہمارا عین مقصود۔ اور اب تمام فلسفہ مزخرف باطل و مردود۔ لاجرم جو نیپوری سے نہ رہا گیا صاف کہہ دیا

کہ طوسی نے ایک گھر بنا دیا اور سارا شہر ڈھا دیا فلسفے کی کثیر چڑھ لیں اوکس گئیں۔

(ج) یہ اختلاف یوں ہے کہ جرم فلک کے بعض حصوں پر جدا جدا صورتیں فائض ہوتیں۔ اور

بعض نے ستارے بعض نے تدویریں بعض نے حامل بعض نے خارج رنگ برنگ کر کے فلک کے جرم

سے الگ کر لئے تو تدویروں کے غار اور تدویروں میں غار خود ہی ہو اچا ہئیں اور حامل و خارج

غیر مرکز پونٹھے تو متموں کی کلیاں آپ ہی ضرورت پیدا ہوتیں (ایضاً طوسی) ناظرین دیکھتے ہیں کال تو اب بھی

نہ کٹا۔

اولاً جب مادے میں مختلف استعداد نہیں مختلف صورتوں کا فیضان کس طرح ہوا۔
ثانیاً اقول پھر مادہ متشابہ میں سے ہر ٹکڑا ایک صورت نوعیہ کے لئے کس نے خاص کیا ہر صورت اور ٹکڑے پر کیوں نہ فائض ہوئی، اس کا پھر وہی جواب ہوا کہ یہ فاعل کی طرف سے ہے (سید شریف) اور اس پر وہی رد ہے جو جواب پہلے پر گزرا۔ علامہ سید قدس سرہ شنی مسلمان ہیں اور ان کے قلب و قلم نے اسے بخوشی قبول فرمایا۔ طوسی بھی اسلام کا دم بھرتا ہے اس کے قلم سے نکل گیا اور اس وقت فلسفہ کی بربادی کی طرف دھیان نہ گیا۔ فلسفیوں اور جوہنپوری کے دل سے پوچھو کہ آریے چل گئے قد بنی قصرا و ہدم مصرًا و بطل تحقیق اس نے محل بنایا اور شہر کو گرایا، دلیل الدلیل و انشم اصول کثیرہ۔ باطل ہو گئی اور بہت سے اصول کمزور ہو گئے (د)

(د) جوہنپوری نے ان سب جوابوں کو رد کر دیا اور اقرار کر دیا کہ یہ سوائے بہت ٹیڑھی کھیر ہیں اور یہ کہ فکریں ان کے حل میں حیران ہیں اور یہ کہ ان سے جس جس طرح فلسفیوں نے جان چھڑانی چاہی زیادہ زیادہ دم پر بن آئی اور کچھ بنائے نہ بنی۔ اچھا جوہنپوری صاحب! تم تو فلسفہ کے سپوت ہو تو پورے نصیح کے بعد آپکے ہونٹیں کچھ بولو، تو کہتا ہے میرا علم قاصر ہے اور ایک میں کیا طاقت بشری یہاں فائز ہے پھر بھی اتنا کہتا ہوں کہ فلکیات کثیر کرے مختلف مادوں کے ہیں خالق کی عنایت اس کی مقتضی ہوئی کہ ان میں بعض بعض جوف ہیں اور بعض بعض کے ٹخن ہیں اور جو ٹخن ہیں ان میں کچھ مرکز محیط کو شامل ہیں کچھ نہیں۔ تاہاں آپ ہی ان میں غار اور کلیاں ہوئیں اگر عنایت ازلی اس کی خواستگار نہ ہوتی تو سب زمین کی طرح بے جوف ہوتے تو جس طرح ان کے جوف دار ہونے سے قوت فعل میں مکثر نہ ہوا یونہی ان غاروں اور کلیوں سے نہ ہوگا، فقط اتنا چاہئے کہ سب کی سطح کروئی ہو بساطت فلک سے قوم یعنی فلاسفہ کی یہ مراد نہیں کہ ان میں ستارے اور پُرزے نہیں بلکہ یا تو یہ مراد ہے کہ جیسے موالید میں عناصر کسرو و انکسار پاکر مزاج حاصل کرتے ہیں فلک ایسا نہیں یا یہ کہ سارا فلک تو بسیط نہیں بلکہ ستارے حامل خارج تدویر متمم ان میں ہر پُرزہ بسیط ہے، انتہی۔

اقول عجز کی شامت دیکھی کیا کیا نکلی بلواتی ہے۔

اولاً تمام کتابوں میں دھوم ہے کہ افلاک بسیط ہیں، افلاک بسیط ہیں اب ان کی بساطت کو استعفا دیا جاتا ہے کہ قوم کی یہ مراد ہے کہ وہ تو بسیط نہیں پُرزے بسیط ہیں۔

ثانیاً مزاج نہ سہی اجزاء تو ہیں وہ ایک طبیعت کے ہیں یا مختلف، علی الاول یہ اختلاف کیسے، علی الثانی بساطت کہاں۔

ثالثاً جوت دار ہونے کا منافی کثرت فعل نہ ہونا ایسا بیان کیا گیا وہ مسلم ہے حالانکہ اُس پر بھی وہی رد ہے۔ ہم نے آغازِ کلام اسی سے کیا۔ ہاں اتنا فائدہ ہوا کہ وہ جو ہم نے کہا تھا کہ طبیعت کا اپنا اقتضا جوت نہ ہونا ہے وہ جو نیپوری نے صاف مان لیا اور ہمارے اعتراض کو اور مستحکم کر دیا۔

رابعاً ہاں عنایتِ الہی نے کیا جو کچھ کیا یہ مختلف اجزاء کی نسبت مختلف عنایا پھر عنایت کی تعین دیر کی تعین واضح کی تعین وغیرہ وغیرہ سب بپابندی استعداد ہیں یا بطور استبداد۔ اول کہاں بسیط مادے میں اختلاف استعداد کیسا اور ثانی وہی فاعل مختار پر ایمان ہوا۔ طوسی نے سارے فلسفے کا شہرہ ڈھال دیا تم نے کونسی اینٹ سلامت رکھی۔ بات وہی ہوئی کہ یہ تخصیص فاعل کی طرف سے ہیں تین بیسی اور ساٹھ ناک کہاں کہ یوں ہائے مجبوری وائے مجبوری۔ اللہ اللہ، اللہ عزوجل کو فاعل مختار ماننا وہ سخت ناگوار ہے کہ بچکیاں لودم توڑ دآن کہاں یو لو مگر اس پر ایمان محال۔ دل سے مان بھی چکے، زبان چبا چبا کر کہہ بھی چکے مگر اقرار ناممکن کہ فلسفہ کا سارا شہر ڈھے جائے گا،

جحد و ابھا واستیقتھا انفسہم اور ان کے منکر ہوئے اور ان کے دلوں میں ان کا ظلم و علو اے یقین تھا ظلم اور تکبر سے۔ (ت)

خاصاً جو نیپوری وہی تو ہے جس نے فصلِ ہیز میں کہا کہ فاعل تخصیص نہیں کر سکتا جب تک طبیعت کو خصوصیت نہ ہو۔ اب وہی فاعل یہ بے شمار تخصیصیں بے خصوصیت طبیعت کیسے کر رہے ہیں نے فروعت محکم آمد نے اصول شرم بادت از خدا و از رسول

(نہ تیری فروغ مستحکم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ و رسول سے شرم آنی چاہئے۔ ت) جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم بالجملہ روشن ہوا کہ بغیر فاعل مختار کے زمین و آسمان کا کوئی نظام بن سکتا ہی نہیں اور اس کی سطوت وہ قاہر ہے جس نے منکروں سے بھی قبولوا چھوڑا۔

والحمد لله رب العالمین ۵ وخسر هٰذاک العیطلون ۵ وقیل بعدا للقوم الظالمین ۵ اُف لکم و لِمَا تعبدون من دون اللہ بُہتتم وتہتتم ثم لا تؤمنون و اور سب خوبیاں اللہ کو جو سارے جہانوں کا رب ہے۔ اور باطل والوں کا ویاں خسارہ ہے۔ اور فرمایا گیا کہ دُور ہوں بے انصاف لوگ۔ تَف ہے تم پر اور اُن بُتوں پر جن کو تم اللہ کے سوا لُجھتے ہو۔ تم لا جواب ہو گئے اور فضول باتوں میں مشغول

تعترفون ثم لا تنصرفون س بنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك
رحمة انت الوهاب ، وصلى الله
تعالى على سيدنا ومولانا محمدا و
آله وصحبه بغير حساب - آمين !
اور درود نازل فرما ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ پر ، آپ کی آل پر اور آپ کے اصحاب پر بغير حساب کجے۔
اے اللہ ! ہماری دعا قبول فرما - (ت)

مقام دوم

اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے۔ خالقیت میں عقول وغیرہ کوئی نہ اُس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ ہل من خالق غیور اللہ (کیا اللہ کے سوا اور بھی کوئی خالق ہے۔ ت) بچہ اللہ تعالیٰ فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا۔ مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خلاق علیم کو صرف ایک شے عقل اول کا موجد جانتے ہیں باقی تمام جہان کی خالقیت عقول کے سر منڈھتے ہیں وہ تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہو گیا۔ عقل اول نے عقل ثانی و فلک تاسع بنائے عقل ثانی نے عقل ثالث و فلک ثامن ہر عقل ایک عقل اور ایک فلک بناتی آئی، یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشرو فلک قمر بنائے پھر عقل عاشر نے ساری دنیا گھڑ ڈالی اور ہمیشہ گھڑتی رہے گی۔ اسی لئے اُسے عقل فعال کہتے ہیں تو کہیں وہ بے دین یہ نہ سمجھیں کہ اس کا مختار ہونا ثابت ہوا حاشا یا عالم میں کوئی نہ فاعل موجب نہ فاعل مختار۔ فاعل مطلق و فاعل مختار ایک اللہ واحد قہار، یہ مسئلہ بھی نگاہ ایمان میں بدیہیات سے ہے۔ اور عقل سلیم خود حاکم کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے دوسرے پر کیا افاضہ وجود کرے دو حرف مختصر اس پر بھی لکھ دیں کہ راہ ایمان سے یہ کاشا بھی باز نہ عز وجل صاف ہو جائے۔ یہاں ابلیس نے فلاسفہ کی راہ یہ سمجھا کر ماری کہ جو واحد محض ہو جہاں تعدد و جہات بھی نہ ہو اُس سے ایک ہی شئی صادر ہو سکتی دوسری کسی شئی کا اُس سے صدور محال اور واجب تعالیٰ ایسا ہی واحد ہے لہذا وہ صرف عقل اول بنا سکا باقی بیچ۔ وہ خبثا اپنے اس مطلب پر

دلیل لائے جس کے رد میں ہمارے اکثر متکلمین مصروف ہوئے اور لحد و لا نسلم (کیوں اور ہم نہیں مانتے۔ ت) کا سلسلہ بڑھا حالانکہ اس دعویٰ و دلیل کو ہاتھ لگانے کی اصلاً حاجت نہ تھی وہ ہمیں نہ کچھ مضرت تھا نہ ان مشرکین کو اصلاً کچھ نافع جیسے قہار واحد کے بارے میں اُن کا دعویٰ اور اُس پر اُن کی دلیل ہے۔ مولیٰ عزوجل اپنی خالقیت میں اس سے منزہ و متعالیٰ ہے تو اس دعویٰ سے نہ خالقیت دیگر اشیاء اس سے منسوب ہو سکتی ہے، نہ کسی دوسرے کے لئے ہرگز ثابت، قریب تر راہ وہ ہے کہ انہیں کی جوتی انہیں کا سر ہو۔ خدائے پوچھا گیا کہ عقل اول بھی تو ایک ہی چیز ہے اُس سے دو بلکہ چار بلکہ ابن سینا کے ظاہر کلام پر پانچ کیسے صادر ہوئے۔ عقل ثانی اور فلک تاسع کا مادہ اور اس کی صورت اور اس کا نفس مجردہ اور نفس منطبعہ۔ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر جہات و اعتبارات رکھتی ہے اب مضطرب ہوئے، بعض نے دو جہتیں رکھیں امکان ذاتی اور وجوب بالغیر، ان دو جہتوں سے فلک و عقل اس سے صادر ہوئے۔ بعض چرچے کہ فلک میں زاجسم ہی تو نہیں نفس بھی ہے تو دو جہتیں کیا کافی ہوں گی انہوں نے تیسری اور بڑھائی وجود فی نفسہ بعض اور چونکے کہ اب بھی بس نہیں جسم فلک میں دو جو ہر دھڑے ہوئے ہیں۔ ہسولی و صورت انہوں نے چوتھی اضافہ کی اس کا اپنے موجد کو جاننا بعض نے شاید یہ خیال کیا کہ ابھی نفس منطبعہ رہ گیا انہوں نے پانچویں زیادہ کی کہ عقل کا اپنے آپ کو جاننا اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! ایسے جہات کیا مبداء اول میں نہیں اس کا وجوب ہے وجود ہے اپنی ذات کریم کو جاننا ہے اپنے ہر غیر کو جاننا ہے بے شمار سلب ہیں کہ نہ جوہر ہے نہ عرض نہ مرکب نہ متجزی نہ جسم نہ جسمانی نہ مکانی نہ زمانی، نہ مادہ، نہ الی آخرہ۔ خدائے کا صریح ظلم کہ عقل میں جہات لے کر اُسے تو موجد متعہ و اشیاء مانیں اور یہاں محال جانیں، یہ حاصل ہے اُس سہل و صاف راستے کا جو ہماری طرف سے چلا گیا مناسب ہے کہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس کی توضیح و تفصیل و تقیم و تکمیل اور سفہائے فلاسفہ کی تسفیہ و کجیل پھر حقیقت و واقعہ کی تبیین و تسجیل کر کے بعونہ عزوجل آخر میں وہ ظاہر کریں جو شاید آج تک ظاہر نہ کیا گیا یعنی یہ کہ فلاسفہ کا دعویٰ الواحد لا یصلہ عنہ الا الواحد خود ہی فرض محال و تناقض و جنون ہے،

عہ ہم بتوفیقہ تعالیٰ اس دلیل پر بھی ایک نہایت مختصر و کافی کلام کر دیں گے نہ اس لئے کہ اس پر کلام کی حاجت بلکہ اس لئے کہ اس سے بعونہ تعالیٰ ایک فائدہ جلیلہ مسئلہ صفات الہیہ میں روشن ہو گا جس میں رائیں مضطرب و متحیر ہیں۔ وبالله التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ

وبالله التوفیق۔

اولاً اقول عقل اول میں ایک جہت اور چار ہی وہ اس کا تشخص اس جہت سے
ایجاد کیوں نہ کیا۔ کیا مفارقت میں بخل ہے۔
ثانیاً اقول فلاسفہ نے اسی دلیل میں کہا ہے کہ جب ایک سے دو صادر ہوں تو دونوں

عہ علت میں ایک خصوصیت ضرور جس کے سبب وہ معلول ہیں موثر ہو وہی مصدریت سے مراد ہے
نہ معنی اضافی، وہ خصوصیت عین ذات علت ہے اگر نفس ذات موثر ہے ورنہ کوئی حالت اور ہر
معلول کے لئے علت میں خصوصیت جدا گانہ لازم اب اگر واحد کا معلول واحد ہو تو مصدریت سے
اس میں تعدد لازم نہیں، جب نفس ذات علت ہے تو مصدریت عین ذات ہے لیکن جب دو ہوں
تو اگر نفس ذات کسی کی علت نہیں تو دونوں مصدریتیں ورنہ جس کے لئے نہیں اس کی مصدریت ذات
پر زائد ہوتی اور ضرور ہے کہ وہ مصدریت ذات ہی سے صادر ہو کہ واحد کو علت مانا ہے نہ کہ چیز علت
اب اس کے صدور میں کلام ہو گا اور غیر قننا ہی مصدریتیں لازم، اور وہ دو حاضروں میں محصور، واحد
اور اس کا یہ معلول یہ وہ غایت توجیہ ہے جو دلیل فلسفی کی گئی۔

اقول اولاً سب ایرادوں سے قطع نظر ہو تو موضوع قضیہ یعنی واحد محض اب بھی محال
ہو گیا اور محال سے واحد کا صدور جائز ماننا صریح جہل ہے۔ مانا کہ مصدریت عین ذات ہو مگر فرق
اعتباری قطعاً حاصل ذات میں حیث الخصوصیۃ یقیناً ذات من حیث ہی نہیں تو دو جہتیں اب بھی حاصل
اور واحد محض کہ نفس ذات کے سوا کچھ نہ ہونہ رہا فاقہم۔

ثانیاً فائدہ جلیلہ : اقول وبالله التوفیق (میں کہتا ہوں اور توفیق اللہ تعالیٰ
سے ہے۔ ذات میں جو کچھ زائد بر ذات ہو گیا ضرور کہ صادر از ذات ہو یعنی ذات اس کی
علت فاعلی و مفیض وجود ہو کہ صدور سے یہی مراد ہے کیوں نہیں جائز کہ لازم ذات ہو اور لوازم
ذات مجہول ذات نہیں ہو سکتے کہ لازم ذات مرتبہ تقرر ذات میں ہے تقرر خود بھی ایک لازم ذات
ہے اور مرتبہ تقرر مرتبہ وجود پر مقدم ہے، تو لازم ذات اگر مجہول ذات ہوا اپنے نفس پر دو یا تین مرتبہ
مقدم ہو لا جرم ان کا صادر عن الذات ہونا محال بلکہ ان کا وجود خود وجود ذات میں منطوی ہے اگر ذات
مجہول ہے یہ بھی بعینہ اسی جعل سے مجہول ہیں نہ یہ کہ ذات جاعل ہو یا جاعل ذات ان کا جعل جدا گانہ
(باقی اگلے صفحہ پر)

یا ایک مصدریت ضرور ذات سے زائد ہے تو ضرور ذات سے صادر ہے۔ یوں ہی ہم کہتے ہیں کہ فلک تاسع کے قطبین معین کرنا، جہت حرکت خاص کرنا، قدر حرکت مقرر کرنا یہ سب یہی ذات عقل پر زائد ہیں تو ضرور اس سے صادر ہیں تو عقل اول سے آٹھ صادر ہوئے اور جہتیں کل چھ، تو واحد محض سے تین کا صدور لازم۔

ثالثاً قول جب صادر آٹھ یا پانچ یا دو ہی سہی تو حسب تصریح دلیل فلا سفہ انکی مصدریتیں ذات پر زائد اور اس سے صادر ہوں گی۔ اور جب یہ صادر ہوئیں تو ان کی بھی مصدریتیں زائد و صادر ہوئیں یونہی تا غیر نہایت تو وہ تمام اعتراضات کہ یہ واحد سے صدور متعدد پر کرتے تھے۔ عقل اول سے صدور عقل و فلک پر نازل ہوئے، تسلسل بھی ہوا، اور غیر متناہی کا دو حاصروں میں محصور ہونا بھی ہوا۔ ایک عقل اول اور دوسرا فلک یا عقل ثانی اور واحد سے نہ متعدد بلکہ غیر متناہی کا صدور بھی ہوا شرک بھی کیا اور کال بھی نہ کیا۔

سابعاً قول جب عقل اول میں چھ جہتیں ہیں اور ممکن کہ وہ بعض کا ایجاد ایک جہت سے کرے (واللہ یہ لفظ ہمارے قلب پر ثقیل ہوتا ہے مگر کیا کیجئے کہ مشرکوں کے مزعوم ہی پر انھیں نیچا دکھانا ہے) اور بعض کا دو دو جہت کے وصل سے مثلاً بحیثیت مجموع امکان و وجوب یا مجموع امکان وجود وغیرہ وغیرہ بعض کا جہت کی ترکیب ثلاثی، رباعی، خماسی، سداسی سے اب چھ جہتیں حادی ہوئیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کرے، اور اگر ذات مجعول نہیں یہ بھی اصلاً مجعول نہیں نہ ذات کے نہ کسی کے، جیسے صفات باری عزوجل کہ لازم ذات و مقتضائے ذات ہیں نہ کہ معاذ اللہ ایجاد یا اختیاراً مجعول و صادر عن الذات۔ اس تحقیق سے روشن ہوا کہ ہر ممکن اپنے وجود میں واجب کا محتاج ہے خواہ افاضہ وجود میں جبکہ اس کا وجود وجوب واجب سے جدا ہو خواہ اضافت وجود میں جبکہ جدا نہ ہو۔ اسی بنا پر ہمارے علمائے علیہ السلام احتیاج حدوث کو لیا یعنی احتیاج الی الجعل ورنہ مطلقاً افتقار کو امکان کافی اور یہی ہے وہ کہ کرام عیشہ داعی ائمہ اشاعہ نے تصریح فرمائی کہ صفات علیہ مقتضائے ذات ہیں نہ کہ صادر عن الذات۔ یہ فائدہ جلیلہ واجب الحفظ ہے وباللہ التوفیق ۱۲ منہ غفرلہ۔

۹۵ ص ۱۳۳۸ ۱۲ منہ غفرلہ۔

(۲) مصدریتوں میں ہماری تقریر سن چکے، اب عقول غیر متناہیہ موجودہ بالفعل لازم آئینگی، پھر کیا جائز ہے کہ اس کا مبدا عقل واحد باعتبار جہات نامحصور ہو آخر میں خود رد فرمایا کہ واقعہ کا کام جائز سے نہیں چلتا۔

اقول یعنی وہ جہات بتائے اور اگر وہ طریقہ لیجئے کہ ابھی ہم نے رابعاً میں کہا تو عقل ثانی کو سرے سے پان رخصت دینا ہوگا۔

سادساً اقول اس اشد ظلم کو دیکھئے کہ عقل اول میں اُس کا امکان ایک جہت ایجاد رکھا حالانکہ امکان جہت افتقار فی الوجود ہے نہ کہ جہت افاضہ وجود۔ بہر حال وہ نہیں مگر ایک مفہوم سلبی، تو سلب غیر متناہیہ کہ اغیار غیر متناہیہ کے اعتبار سے باری عزوجل کے لئے ہیں کیوں جہات ایجاد ہو سکے حالانکہ مناسبت ظاہر ہے کہ موجد و موجد میں تغایر قطعاً لازم، توجیب تک موجد پر سلب موجد نہ صادق ہو ایجاد ممکن نہیں۔

سابعاً اقول خود بھی صفات الہیہ کے قائل ہیں اگرچہ عین ذات کہیں فرق اعتباری سے تو مفر نہیں تو قطعاً لا بشرط شئی و بشرط شئی کے دونوں مرتبے یہاں بھی تھے۔ عقل میں اگر اعتباراً سے بشرط شئی کا مرتبہ ہے تو نفس ذات سے لا بشرط شئی کا کیا نہیں اگر اُسے لا بشرط شئی کے مرتبے میں لو وہ بھی واحد محض رہ جائے گی اور اس سے صدور کثرت محال ہوگا۔ اس شدید بے ایمانی کو دیکھئے کہ دونوں طرف دونوں مرتبے ہوتے ہوئے عقل میں بشرط شئی کا مرتبہ لیا کہ اُسے فتور بنائیں اور واجب میں لا بشرط شئی کا کہ معاذ اللہ اُسے عاجز بٹھرائیں۔

ثامناً اقول خود کہتے ہو کہ صدور بے مصدریت ممکن نہیں یعنی فاعل میں وہ خصوصیت جس سے معلول میں موثر ہو اور اس خصوصیت کو وحدت محضہ فاعل کا منافی نہیں جانتے کہ ممکن کہ عین ذات ہو لہذا واحد محض سے صدور واحد جانتے ہو اب کیوں نہیں جائز کہ واجب تعالیٰ میں وہ خصوصیت اس کا ارادہ ازلیہ جسے تم عین ذات کہتے ہو فرق اعتباری اس مصدریت و خصوصیت کو کیا نہ تھا۔ یقیناً وہ حیثیت بھی ذات من حیث ہی کے علاوہ تھی یہ وہی تو ہے اور تمام عالم کے ایجاد کو اُس کا یہی ارادہ ازلیہ اجمالیہ کافی تکثر مرادات سے ارادہ متکثر نہ ہو جائیگا۔ جیسا اُس کا علم اجمالی واحد بسیط مانتے ہو اور پھر جمیع معلومات کو محیط مکثر معلومات سے

عہ یہ جواب بنگاہ اولیں خیال میں آیا تھا کہ تمام بحث ختم کر کے آخر میں خود علامہ نے اسکی طرف ایسا کیا ۲۲ منہ غفر

اُس میں تکرر نہ ہوا فانی تو فکون (تو کہاں اونڈھے جاتے ہو۔ ت۔)

تاسعاً **اقول** خود ہزاروں چیزیں عنایت الہیہ کی طرف نسبت کرتے ہو، افلاک میں جوف افلاک میں پُر زے تدویر کو اکب وغیرہ وغیرہ یہ تکرر اضافات عنایت الہیہ کا تکرر اور وحدت محضہ پر موثر باصدور کثیر عن الواحد کا موجب ہوا یا نہیں، اگر نہیں تو ارادہ میں کیوں ہوگا، اور اگر ہاں تو تم خود مان چکے فانی تصرفون (پھر کہاں پھرے جاتے ہو۔ ت۔)

عاشراً **اقول** حقیقت امر یہ ہے کہ مرتبہ وحدت محضہ مرتبہ ذات ہے اور مرتبہ ذات میں ایجاد ایجاب ہے اور باری عزوجل ایجاب سے منزہ، وہ فاعل بالایجاب نہیں بلکہ حائل بالاختیار ہے، اور خلق بالاختیار ارادہ و علم و قدرت پر موقوف، وہ تو نہیں مگر مرتبہ صفات میں، اور مرتبہ صفات اس وحدت محضہ کا مرتبہ نہیں فانی تسحرون (تو کہاں اونڈھے جاتے ہو۔ ت۔)

حادی عشر **اقول** یہ تو ہمارے طور پر تھا لیکن تمہارے قضیہ نامرضیۃ الواحد لا یصدر عنه الا الواحد خود ہی تمہارے طور پر باطل و متناقض ہے کلام موثر من حیث هو موثر یعنی موجد و مفیض وجود میں ہے اور ایجاد وجود خارجی سے مشروط، جو خود موجود نہیں محال ہے کہ دوسرے پر افاضہ وجود کرے اس کا فاعل و موجد بنے نیز وہ خصوصیت درکار جس کا نام مصدریت رکھا ہے تو ذات و تقرر و وجود و تعیین اور وہ خصوصیت سب قطعاً اس میں ملحوظ ہیں کہ بے ان کے موجد ہونا محال تو موثر من حیث هو موثر کا واحد محض ہونا محال، اور تم نے اُسے ایسا ہی فرض کیا وصفت عنوانی کے حکم ضمنی میں نقیضین کو جمع کر لیا یعنی وہ واحد محض کہ ہرگز واحد نہیں اس سے ایک ہی شئی صادر ہوگی، ایسا جامع نقیضین خود ہی محال ہے نہ کہ اس سے کسی شے کے صدور عدم صدور کی بحث نہ کہ اس سے صدور واحد کی تجویز، تو استثنا کا حکم صریح بھی باطل۔

ثانی عشر **اقول** ویسا واحد اگر ہوگا بھی تو نہ ہوگا مگر ظرف خلط و تعریہ میں کہ خارج میں سے اس تحقیق کی طرف اشارہ ہے جس کی طرف ابھی ایما ہوا کہ موضوع میں نفس ذات من حیث ہی محلی ملحوظ نہیں بلکہ من حیث التأثير جو امور شرائط تاثیر ہیں سب ملحوظ ہیں اگرچہ لحاظ اجمالی میں تفصیل ملتفت الیہ نہ ہو جیسے وجود نہار کا لحاظ یقیناً طلوع شمس کا لحاظ ہے۔ اور بار بار اس وقت ذہن میں اس کی طرف التفات نہیں ہوتا۔ ذہن اگرچہ ہرگز نہ خلط و تعریہ کا ظرف ہے مگر دونوں کو جمع نہیں کر سکتا۔ جب موثر موثر من حیث هو موثر کا لحاظ ہوا یہ خلط ہے پھر تعریہ کہاں، تو ایسا موضوع ذہن میں بھی نہیں ہو سکتا۔ اگر نفس ذات کا لحاظ کرو گے تو وہ یہ موضوع ہوگا قضیہ بدل جائے گا۔ ۱۲ منہ

موثر من حیث موثر کا شرائط ایجاد سے انفکاک بدہتہ محال، تو تمہارے دعویٰ کا حاصل یہ ہوا کہ اُس موجود ذہنی سے ایک ہی صادر ہوگا، یہ اولاً بحث سے بیگانہ ثانیاً خود جنون کہ موجود ذہنی ایک شئی کا بھی موجد نہیں ہو سکتا تو الا الواحد کہنا حماقت خصوصاً حضرت عزت عزت عزت کہ ذہن میں آنے سے متعالی ہے ذہن میں نہ ہوگی مگر کوئی وجہ بعید وہ کیا صالح ایجاد ہے تو حاصل ہوا کہ جس سے ایجاد منفی ہو وہ الہ نہیں اور جو الہ ہے اس سے نفی ایجاد کثیر کی کوئی راہ نہیں پھر عقول کو فاعل و خالق ماننا کیسا صریح جنون ہے کہ وہ اسی ضرورتِ باطلہ کے لئے اوڑھا گیا تھا جس کا بطلان آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا۔ طرفہ یہ کہ انھیں مان کر بھی اُن کی خالقیت نہیں بنتی جس کے روشن بیان کُن چکے تو مجنون ہو کر بھی نجات نہ ملی و ذلک جزاؤ الظالمین (اور ظالموں کی یہی جزا ہے۔ ت۔) الحمد للہ! فلسفہ مزخرفہ کی الہیاتِ باطلہ سے انھیں دو مسئلوں کا رد تمام ارکانِ فلسفہ کو متزلزل کر گیا۔ اب اُن کے ہاتھ میں نہ رہا مگر چند اوہامِ خیالاتِ خام یا حساب و ہندسہ و ریاضی کے متفق علیہ احکام یا ہیئات کے وہ مسائل و نظام جن کو شرعِ مطہر سے مخالفت نہیں۔ لہذا اُن میں خلاف کی حاجت نہیں۔

یہ اللہ کا ایک فضل ہے ہم پر اور لوگوں پر مگر اکثر لوگ شکر نہیں کرتے۔ اے میرے رب! میرے دل میں ڈال کہ میں تیری نعمت کا شکر کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر کی اور میں وہ کام کروں جو تجھے پسند آئے اور میرے لئے میری اولاد میں صلاح رکھ۔ میں تیری طرف رجوع لایا، اور میں مسلمان ہوں اور تمام تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے۔ (ت)

و ذلک فضل اللہ علینا و علی الناس
ولکن اکثر الناس لا یَشکرون۔
سُبَّ اَوْنَعْنٰ اَت اَشکُر نَعْمَتَکَ
الَّتِیْ اَنْعَمْتَ عَلٰی و عَلٰی الْوَالِدِیْنَ وَاَنْتَ
اَعْمَلُ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَاَصْلَحُ لِیْ فِیْ ذَرِیَّتِیْ
اِنِّیْ تَبْتَ اِلَیْکَ وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ
وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

مقام سوم

فلک محدہات نہیں۔ اقول اس پر روشن دلیل مقام ۶ میں آتی ہے یہاں نفس تحدید پر کلام کریں۔ دلیل ۸۰ میں گزرا کہ فوق و تحت میں صرف ایک کی تحدید ضروری ہے

تحت یقیناً مرکز زمین سے محدود، اب فوق کے لئے تلاش تحدید جزاات و مردود فلسفہ قدیمہ نے یہاں یہ حیلہ تراشی ہے کہ جہت فوق موہوم نہیں بلکہ موجود ہے اور عالم میں جو موجود ہے ضرور محدود ہے وجود فوق پر دو دلیلیں دیتی ہے :

اول تحت کی طرح فوق بھی مطلوب بعض اجسام ہے اور معدوم مطلوب نہیں ہوتا۔
اقول ہر ثقیل بقدر ثقل تحت حقیقی سے طالب قرب ہے اور ہر خفیف بقدر خفیت اس سے طالب بُعد اور اس سے بُعد ہی علو ہے، یوں ہر خفیف طالب فوق ہے نہ یہ کہ فوق کوئی خاص شئی متعین ہے خفیف کو جس کی طلب ہے اور یہ انھیں فلسفیوں کے اُس مذہب پر اظہر کہ ہوا کا حیز طبعی مقعر کرۂ نار ہے تو ہوا اپنی خفیت بھر تحت حقیقی سے طالب بُعد ہی رہی نہ کہ کسی ایسے فوق کی

اس پر شرح حکمۃ العین میں اعتراض کیا ہے کہ جہت تو امتداد اشارہ کی نہایت کو کہتے ہیں اور امتداد موہوم ہے، لہذا اس کی طرف بھی موہوم ہی ہوگی اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس نے فرق نہیں کیا درمیان اس کے جس تک اشارہ کی انتہا ہوتی ہے اور درمیان اسکے جس پر اشارہ کی انتہا ہوتی ہے۔ طرف ثانی جبکہ جہت اول کا نام ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ جب ہم زید کی طرف اشارہ کریں تو زید تک اشارہ کی انتہا ہو جاتی ہے حالانکہ وہ اس کی طرف نہیں بلکہ طرف تو وہ موہوم نقطہ ہے جو اس موہوم خط کا آخر ہے۔ (ت)

یہ دونوں وجہیں اثیر ابہری کی کتاب میں تھیں پھر اس کے تلمیذ کابستی کی حکمۃ العین میں بھی ملیں یہاں شراح و محشین نے جو نقص و ابرام کئے ہم ان کی نقل و تزییف سے تطویل نہیں چاہتے ۱۲ منہ
 علامہ جوہری نے شمس بازغہ میں اسی کو اختیار کیا ورنہ اجسام حیز میں مشترک ہو جائیں ۱۲ منہ
 لہ شرح حکمۃ العین

علہ اعترضہ فی شرح حکمۃ العین بان
 الجهة نہایۃ امتداد الاشارة والامتداد
 موہوم فلا یكون طرفہ الا موہوماً
 اقول لم یفرق بین ما تنتهی الاشارة
 الیہ وما تنتهی بہ الطرف هو الثانی
 والجهة من الاول الا ترى
 انا اذا اشرنا الى زید فانما انتمت
 الاشارة الى زید وليس طرفہا بل
 طرفہا نقطة موہومة آخر
 ذلك الخط الموہوم ۱۲ منہ۔

جس سے فوق نہیں اور جب ہوا میں یہ ہے یہی نار میں ہو گا وہ اس سے اخف ہے لہذا اس سے زیادہ
بُعد عن التحت کی طالب ہے ولس۔ اور اس پر انہیں فلاسفہ کے اصول سے یہ اصل شاہد کہ
وجود میں تعطیل نہیں۔ طبیعت کا دوائی اپنے کمال سے محروم رہنا محال، ظاہر ہے کہ اگر فوق حقیقی محب
فلک الافلاک ہو اور نار اس کی طالب اور افلاک پر خرق محال، تو نار دوائی اپنے کمال سے محروم
رہے، بلکہ جملہ عناصر سوا اس ذرۃ زمین کے جو مرکز پر منطبق سے کہ دو طالب محب ہیں دو طالب مرکز،
اور اپنے مطلوب تک اس ذرے کے سوا کوئی نہ پہنچا۔

دوم فوق کی طرف اشارہ حسیہ ہوتا ہے۔ **اقول** اگر یہ مراد کہ اس اشارے سے کسی
شئی خاص کو بتایا جاتا ہے جس پر اس اشارے کا روک دینا مقصود مشیر ہوتا ہے تو اولاً اول
نزاع ہے۔

ثانیاً ہرگز یہ امر اشارہ کرنے والوں کے خیال میں بھی نہیں ہوتا کہ ہم کسی خاص سطح کو
بتا رہے ہیں۔

ثالثاً بلکہ فوقیت کا زور کہیں رک جانا اُن کے خیال کے خلاف ہے وہ یہی سمجھتے ہیں کہ تحت
سے جتنا بھی بُعد ہو سب فوق ہے نہ کہ ایک بُعد معین پر جا کر فوقیت تمام ہو گئی۔ اور اسلامی اصول
پر تو اس کا بطلان اظہر من الشمس ہے قدرت ربانی محدود نہیں وہ قادر ہے کہ فلک الافلاک کے
اوپر کوئی جسم پیدا کرے بلکہ عند التحقیق واقع ہے فلک اطلس سے اوپر کرسی اس کے اوپر حاملان عرش
اُن سے اوپر عرش مجید، جیسا کہ امام الکاشغین شیخ اکبر قدس سرہ نے فتوحات میں تصریح فرمائی اور
یہ زعم کہ کسی فلک البروج کا نام ہے اور عرش فلک اطلس کا بشہادت احادیث مردود ہے۔
سابعاً بعینہ اُن کی تقریر اتصال و انفصال میں جاری ہر ذی شعور منافر سے انفصال کا
طالب ہے اور بیشک اس کی طرف اشارہ حسیہ ہو سکتا ہے کہ اس طرف اتصال اور

عہ **اقول** غیر شاعر اشعار میں بنظر ظاہر پارہ اس کی مثال ہو سکتا تھا کہ آگ سے انفصال کا
طالب ہے مگر ہم نے رسالہ میں تحقیق کیا ہے کہ یہ پارے کا فعل نہیں بلکہ آگ کا، اس کا کام
نصعیدِ رطوبات ہے جیسے پانی گرم کرنے میں اجزائے مائے کو بخار میں اڑاتی ہے، اور پارے کے
اجزاء۔ رطبہ و یابسہ کی گرہ ایسی محکم ہے کہ آگ سے نہیں کھلتی ناچار رطوبات و یابسہ کی گرہ لیستہ
اڑتی ہیں ۱۲ منہ۔

اُس طرف انفصال ہے اگرچہ اشارہ ایک طرف ہوگا، اور انفصال سب طرف ہے جیسے فوق کا اشارہ ایک طرف ہوتا ہے اور وہ ہر جانب ہے۔ اب چاہئے کہ کوئی جسم کُری اتصال و انفصال کا محدود بھی ہو اور ہر جسم سے اتصال و انفصال کے حدود جدا ہوں گے، تو ہر ذرے کے اعتبار سے ایک ایک کُرہ محدود چاہئے جس کا مرکز وہ ذرہ ہو جس سے تحدید اتصال ہے اور محیط سے تحدید انفصال اور بننے کی جب بھی نہیں کہ جب ان کُرّوں کے مرکز مختلف ہیں محدب ایک نہیں ہو سکتا اور بعض محیط بعض سے ابعد ہوں گے، تو انفصال آگے بڑھا اور تحدید نہ ہوئی۔ کلام یہاں طویل ہے اور عاقل کو اسی قدر کافی۔

مقام چہارم

قصر کے لئے مقصور میں کوئی میل طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلاسفہ کا زعم ہے کہ قسری نہ ہوگا مگر طبعی کے
 ان کے اس دعویٰ کو ہدیہ سعیدیہ میں یوں تعبیر
 کیا گیا ہے کہ جس میں میل طباعی کا مبداء نہ ہو اس
 کا حرکت قسری کرنا ممکن نہیں۔ اقول (میں
 کہتا ہوں) یہ غلط ہے کیونکہ ان کا مقصد اس
 سے یہ ثابت کرنا ہے کہ فلک پر قسر محال ہے
 باوجودیکہ اس میں میل طباعی موجود ہے لہذا
 درست یہ ہے کہ مبداء میل طبعی کے ساتھ تعبیر
 کیا جائے اور یہی اُن کا دعویٰ ہے کہ جہاں
 طبع نہیں وہاں قسر نہیں اگرچہ وہاں طباع
 موجود ہو۔ ۱۲ منہ غفرلہ (ت)
 غفرلہ۔

★ اس لئے کہ طبعی بسوئے طبیعت منسوب ہے اور طباعی بسوئے طباع۔ اور اصطلاحاً طبیعت
 میل غیر ارادی کے مبداء کو کہتے ہیں اور طباع عام ہے کہ میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کے مبداء کو شامل۔
 نظر برآں ہدیہ سعیدیہ کی عبارت سے یہ ثابت ہوگا کہ جس میں میل ارادی اور غیر ارادی دونوں کا مبداء نہ ہو۔
 اُس کا ترک بالقسر ممکن نہیں اُس سے فلک کے ترک بالقسر کی نفی نہ ہوگی کہ اس میں میل ارادی کا مبداء موجود
 ہے یعنی اس کا نفس، لہذا صحیح یہی ہے کہ مبداء میل طباعی کی جگہ مبداء میل طبعی کہا جائے ۱۲ الجیلانی۔

لے الہدیہ السعدیہ فصل فی ان الجسم الذی لا میل فیہ بالقوہ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۴

خلاف و لہذا فلک پر قسری نہیں مانتے کہ اس میں کوئی میل طبعی نہیں جانتے۔

اقول یہ باطل ہے اولاً حکیم بنے والوں نے معنی لغوی پر لحاظ کیا کہ قسری جبر و اکراہ سے خبر دیتا ہے۔ اصطلاح مجہول گئے جس کا مبداء خارج سے ہر سب قسری ہے اور جو کچھ مقتضائے طبع ہو نہ مراد متحرک یقیناً اس کا مبداء نہ ہوگا، مگر خارج سے تو قسری کو صرف اقتضائے درکار نہ کہ اقتضائے عدم ورنہ یہ صورت خارج رہ کر تین میں حصر باطل کرے گی۔ اگر کہتے صرف عدم اقتضائے متصور نہیں کہ ہر قسم میں کوئی میل ضرور۔

اقول عنقریب آتا ہے کہ یہ کلیہ اسی مقدمہ باطلہ پر طبعی تو اس کی اس پر بنا صریح مصادره و دور ہے۔

ثانیاً فرض کروم کہ اقتضائے عدم ہی ضرور اس کے لئے اتنا بس کہ فعل قاسر کا نہ ہونا چاہئے، یہ کیا ضرور ہے کہ اس کے خلاف کسی دوسرے فعل کا تقاضا ہو اور میل تقاضائے فعل ہے۔

ثالثاً مانا کہ تقاضائے فعل خلاف ہی ضرور مگر یہ کہاں سے کہ اس کی مقتضی نفس طبعیت ہو۔ کیا ارادہ نہیں ہو سکتا تمھارے نزدیک افلاک میں میل طبعی نہیں ان کی حرکت ارادیہ ہے اب جس جہت کو وہ حرکت چاہتا ہے اگر اس کے خلاف پر حرکت وضعیہ ہی دی جائے (کہ فلک پر حرکت مستقیمہ جائز ہونے نہ ہونے کا جھگڑا پیش نہ آئے) کیا یہ قسری نہ ہوگا، قطعاً ہوگا، حالانکہ میل طبعی نہیں۔ ہم عنقریب ثابت کر لیں کہ فلک پر قسری جائز، فلاسفہ اپنے زعم مذکور پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں، ہمارے اس بیان سے دونوں رد ہو گئیں، ایک یہ کہ جسم پر قاسر قوی کا اثر زائد ضعیف کا کم ہونا بدیہی ہے، تو یہ نہیں مگر اس لئے کہ مقسور قاسر کی مزاحمت کرتا ہے۔ ضعیف پر غالب آتا ہے قوی سے مغلوب ہو جاتا ہے اور یہ مزاحمت نفس جسمیت سے نہیں تو ضرور جسم کے اندر کوئی اور چیز ہے کہ قاسر کی مزاحمت کرتی اور مکان یا وضع کی محافظت چاہتی ہے یہی میل طبعی ہے۔ یہ دلیل ان کے شیخ ابن سینا نے دی۔

اقول اولاً مزاحمت اقتضائے خلاف فعل ہے نہ کہ اقتضائے فعل خلاف اور محافظت طلب سکون نہ کہ طلب حرکت جو شان میل ہے۔

عہ یعنی حرکت کے تین اقسام طبعی، ارادی قسری میں کہ بر تقدیر اقتضائے عدم صورت عدم اقتضائے کسی میں داخل نہیں ۱۲ الجیدانی۔

ثانیاً مزاحمت و محافظت ارادے سے بھی ہو سکتی ہے، طبعاً ہی کیا ضرور قاسر کا قوی ہونا اس کے ارادہ مزاحمت کا کیا مانع ہے اگرچہ جانے کہ غلطی نہ ہوگی، جیسا کہ بارہا مشہود ہے۔

ثالثاً مانا کہ طبیعت ہی سے لازم، پھر کیا محال ہے کہ بعض اجسام میں باطبع سکون کا اقتضا اور حرکت سے مطلقاً ابا ہو اب جو اسے حرکت دے گا ضرور خلاف مقتضا کے طبع ہوگی اور میل نہیں بلکہ اس کی مزاحمت میل طبعی سے وسیع تر ہوگی۔ میل طبعی تو صرف جہت خلاف ہی کی مزاحمت کرے گا، اور یہ ہر جہت کی۔ اب اس کا انکار پھر اسی طرف جائے گا کہ ہر جسم میں تقاضائے حرکت لازم، اور یہ وہی دور و مصادره ہے۔

مرا بعباً مطلقاً حرکت سے ابا۔ بھی ضرور صرف اُس حرکت سے انکار چاہئے جو قاسر دینا چاہے، اور یہ افلاک میں یقیناً موجود۔ ہم مقام ۱۴ میں ثابت کرینگے کہ ہر فلک کا چیز طبعی وہ وضع خاص ہے جس پر وہ ہے کہ اُس تک اشارہ حسیہ اِس حد تک محدود ہوتا ہے، جب یہ اس کا چیز طبعی ہے تو وہ ضرور یہاں طالب سکون ہے اور جو اُس سے یہاں سے ہٹائے اس کی مقاومت کرے گا، قسراً کو اسی قدر درکار۔

خاصاً ان لوگوں کی تمام سعی طبع کاری و مغالطہ شعاری ہے۔ اثر قسراً کا اختلاف دو سبب سے ہے قوت قاسر کا تفاوت کہ فاعل قوی کا فعل اقوی ہوگا اور قوت مفسور کا فرق کہ مقابل قوی پر اثر کم ہوگا۔ وہ اختلاف کہ جانب فاعل میں ہے جانب مقابل کی کسی حالت پر موقوف نہیں اُن کی قوتوں کا فی نفسہ متفاوت ہونا موجب تفاوت اثر ہے کیا اگر مفسور مزاحمت نہ کرے تو فاعل قوی و ضعیف اثر میں برابر ہو جائیں گے۔ یہ بھی اُسی بد اہت کے خلاف ہے اور خود فلسفہ کو اس کا اعتراف ہے پتھر کہ بقوت اوپر سے نیچے پھینکا جائے بلاشبہ اس حالت سے جلد متحرک ہوگا عہ جو نیپوری نے فصل تقسیمات حرکت میں کہا،

قد تكون حركة الى غاية طبيعة لكن
لا على الطبيعة وحدها كحركة الحجر
المرمي الى اسفل على خط مستقيم بحيث
لا يصدر مثلها عن طبيعة الحجر
وحدها۔

کبھی حرکت غایت طبیعت کی طرف ہوتی ہے
مگر وہ تنہا طبیعت پر مبنی نہیں ہوتی جیسے
خط مستقیم پر نیچے کی طرف پھینکا ہوا پتھر، اس
لئے کہ اس کی مثل تنہا پتھر کی طبیعت سے صادر
نہیں ہوتی۔ (ت)

کہ خود آئے کہ اب اس میں میل خارجی و داخلی دونوں جمع ہیں اور شک نہیں کہ رومی جتنی قوت سے ہوگی اس سرعت میں زیادت ہوگی اور طبیعت حجر میں نیچے جانے کی مزاحمت نہیں بلکہ اقتضا ہے اور یہ بھی نہیں کہ کسی حد معین پر اقتضا اور زائد سے ابار ہو۔ بلکہ مقتضائے طبع اسرغ اوقات میں حصول مطلوب ہے، تو ظاہر ہوا کہ فاعل کی مختلف قوتوں کا اثر مختلف ہونا مزاحمت پر موقوف نہیں، البتہ وہ اختلاف کہ جانب قابل سے ہے اس کی مزاحمت سے ہے قوی زیادہ مزاحم ہوگا اور ضعیف کم۔ اب اوکلا ان کے شیخ کی چالاکی دیکھتے قوت و ضعف جانب فاعل لئے کہ قاسر قوی و ضعیف۔ اور اس پر حکم جانب قابل کا لگا دیا کہ یہ نہیں مگر مزاحمت مقسور سے یہ صریح باطل ہے جانب فاعل کا اختلاف ہرگز مزاحمت مقسور سے نہیں ان کی قوتوں کے ذاتی اختلاف سے ہے۔

ثانیاً اس تقدیر پر کیا محال ہے کہ مزاحمت نفس جسم سے ہو۔ یہ کہنا کہ ایسا ہو تو کوئی جسم اثر قسر قبول نہ کرے۔

اقول جہل محض ہے مغلوب ہو کر قبول کر لینا کیا منافی مزاحمت ہے مبد میل طبعی بھی تو قبول کر لیتا ہے حالانکہ مزاحم ہے اگر کہتے قبول و عدم مختلف ہوتے ہیں اور میل مختلف ہیں اور جسمیت سب میں یکساں۔

اقول یہ اس اختلاف میں کلام جو جانب قابل سے ہے اور تمسار شیخ اس اختلاف میں چائنہ ان ہے جو جانب فاعل سے ہے، اور اگر کہتے ہم نے اسے چھوڑا اب ہم جانب قابل ہی میں کلام کریں گے۔ ظاہر ہے کہ مقسور اقویٰ پر اثر کم ہوگا، اضعف پر زائد، اور یہ نہیں مگر انکی مزاحمت اور جانب جسمیت سے نہیں کہ سب میں یکساں، لاجرم ان کی طبیعت سے ہے۔ اسی کا نام میل طبعی ہے۔
اقول اوکلا وہی ایراد کہ مزاحمت حفظ وضع و این کے لئے ہے، اور وہ سکون سے ہے نہ میل و طلب حرکت سے۔

ثانیاً کیا محال ہے کہ بعض طباع کا مقتضی سکون ہو۔

ثالثاً ہاں طبیعت سے ہے اور میل نہیں ہم ثابت کر چکے کہ افلاک کو اپنے چیز میں بالطبیع حرکت اینیہ سے ابار ہے اور یہ میل نہیں۔

سابعاً اب مقسور قوی و ضعیف کے معنی پوچھے جائیں گے۔ اقویٰ یہ نہیں کہ جُشہ بڑا ہے،

روئی اور لوہے کو نہ دیکھا۔ اب قوی یا تو وہ ہے جس میں مزاحمت زیادہ ہو، تو حاصل یہ ہوا کہ جس کی مزاحمت زائد اس کی مزاحمت زائد، یہ نیم جنوں ہے، یا وہ جس میں میل زیادہ ہو یا جس میں معاووق داخلی اکثر ہو یہ مصادره علی المطلوب ہوگا۔

خاصاً بہر حال اقویٰ واضعاً کا ذکر لغو ہوگا۔ اور حاصل اتنا رہے گا کہ اجسام قاسر کی مزاحمت کرتے ہیں اور یہ ان کے میل طبعی سے ہے یہ قضیہ اگر کلیہ ہے تو باطل، کیا دلیل ہے کہ ہر جسم قاسر کی مزاحمت کرتا ہے، بعض میں مشاہدہ استقرارے ناقص ہے اور اگر مہملہ ہے تو ضرور صحیح مگر مہملہ ہے دلیل دعویٰ سے خاص ہوگئی اس سے ثابت بھی ہوا تو اتنا کہ بعض مقسوروں میں میل طبعی ہے نہ کہ بے میل طبعی قسری ممکن ہی نہیں یہ ہیں وہ وجہ جن کے سبب مہملے شیخ نے اختلاف قوت مقسور چھوڑ کر اختلاف قوت قاسر لیا مگر بات بے اختلاف مقسور بنتی نہ پائی، لہذا جو اس کا حکم تھا وہ اس کے سر دھردیا۔ یہ ہے تمہارا فلسفہ۔

شبہ دوم جس جسم میں معاووق داخلی نہ ہو لا جرم وہ بقسر قاسر ایک مسافت ایک زمانہ معین میں طے کرے گا اور جس میں معاووق ہے اسی قاسر کے قسر سے اس سے زیادہ دیر میں فرض کرو۔ دو چند ہیں اب اسی قاسر کی تحریک ایک ایسے جسم کو جس میں معاون اس سے نصف ہے ضرور ہے کہ اس سے نصف دیر میں طے کرے گا کہ محرک و مسافت متحد ہیں تو فرق نہ ہوگا مگر نسبت معاووق پر تو حرکت مع معاووق حرکت بلا معاووق کے برابر ہوگئی اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا (۲) تمام اعتراضوں سے قطع نظر ہو تو معاووق ہی درکار اس کا میل طبعی میں کب انحصار۔

مقام پنجم

خلا محال نہیں۔ فلاسفہ مقام سابق کی اسی دلیل دوم کو اثبات معاووق داخلی یعنی میل طبعی میں پیش کرتے ہیں جس طرح سُن چکے اور اسی کو اثبات معاووق خارجی یعنی ملا و استحالة خلا میں لاتے ہیں کہ اگر خلا ہو تو اس میں حرکت ایک حد تک ایک زمانہ معین میں ہوگی اور ایک جسم ایک ملا میں اتنی ہی مسافت چلے ضرور ہے کہ خلا والے سے دیر میں چلے گا کہ ملا اس کا معاووق ہے، فرض کرو دو چند ہیں اب وہ ملا لیجئے جس کی معاووق پہلے ملا سے نصف ہو تو نصف ہو تو ضرور ہے کہ اس سے

27
27

نصف دیر میں چل لے گا تو حرکت مع معادق بلا معادق کے برابر ہو گئی حالانکہ دونوں جگہ صرف معادق درکار، پہلی صورت میں معادق خارجی مثل ملا کافی تو قسیر کے لئے ضرورت میل طبعی ثابت نہیں اور دوسری میں معادق داخلی مثل میل کافی، تو استحالة خلا ثابت نہیں، غرض وہاں معادق خارجی کو بھولتے ہیں اور یہاں داخلی کو یہ ہے ان کا تفسیر فلاسفہ کے لئے استحالة خلا میں دو واہی شے اور ہیں کہ مواقف میں مع رد مذکور ہیں اور زرنقات و سرنقات اگر ثابت ہوگا تو استحالة عادیہ نہ عقلیہ ان کی بڑی دستاویز یہی شبہ مردودہ تھا اس پر بھی زیادہ کلام کی حاجت نہیں کہ خود ان کے بڑے خونگرم حامی متشدق جو پوری نے سمس بازغہ میں اگرچہ الہ البرکات بغدادی کے اعتراض کو نہایت سقوط میں بتایا مگر اسی سے اخذ کر کے دونوں مقاموں میں فلاسفہ کا جہل واضح و روشن کر دیا ہے، اور دونوں جگہ دلیل کا ناتمام ہونا صاف مان لیا ہے۔ پھر بھی دونوں دعویوں پر فصلیں عقد کرتا اور انہیں مردود باتوں میں لاتا ہے۔ یونہی اور مواضع مردودہ میں با اینہم خطبہ میں ادعا کرتا ہے کہ اسکی کتاب حکمت حقہ حقیقیہ یقینیہ کے بیان میں ہے جس کا اتباع واجب، معاذ اللہ اسی خرافات مطرودہ اور ان سے بہتر کفریات مردودہ کو جن میں سے بعض کا بیان آتا ہے قرآن عظیم ٹھہرا دیا نرین لہم سوء اعمالہم (ان کے بڑے کام ان کی آنکھوں میں بھلے لگے ہیں۔ ت)

مقام ششم

حیز شکل مقدار اور حقیقی چیزیں جسم کے لئے فی نفسہ ضروری ہیں کہ جسم کا ان سے خلونا منظور ان میں بھی کسی شے کا جسم کے لئے طبعی ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا، اور اس پر دلیل یہ دیتا ہے کہ جب جسم کو بعد وجود اس کی طبیعت پر چھوڑا جائے جتنے امور خارجیہ سے خالی ہو سکتا ہے خالی فرض کیا جائے ضرور اس تقدیر پر بھی کسی چیز میں نہ ہونا محال اور معاً سب چیزوں میں ہونا محال لاجرم کسی چیز خاص میں ہوگا۔ اب مطلق جسم تو مطلق حیز کا طالب تھا اس خصوص کے لئے کوئی مقتضی درکار وہ کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا کہ اس سے خلو مفروض نہ فاعل کہ بے اس کے اگرچہ

عہ یہ دونوں مسودہ میں ایسے ہی لکھے ہیں پڑھنے میں نہیں آتے۔

طحاوی

وجود متصور نہیں۔ مگر اس کی نسبت سب چیزوں کی طرف یکساں ہے تو اس سے بھی تعین نہیں ہو سکتی۔ نہ صورت جسمیہ کہ سب میں مشترک ہے نہ ہیولے کہ قابل محض ہے نہ کہ مقضیٰ نیز وہ خود متجزی ہی نہیں تبعیت صورت تجزیہ پاتا ہے، لاجرم یہ خصوصیت کسی اور شئی داخل جسم کا اقتضا ہے اُسی کا نام طبیعت ہے تو یہ چیز طبعی ہوا کہ اگر قسم اس سے جدا ہو بعد زوال قسماً بطبع اس میں پھر آجائے یونہی شکل و مقدار وغیرہا شیا کے لازمہ۔

اقول اوکلا ہویت باقی رہی مطلق جسم نے مطلق چیز چاہا ہذیۃ ہذیۃ پیا ہے گی۔ اگر کہئے ہذیۃ فرد منتشر چاہے گی کہ خاص کا کسی میں ہونا ضرور خاص، یہ خاص کس لئے۔
اقول مطلق ہذیۃ فرد منتشر چاہے گی اور ہذیۃ خاصہ فرد متعین، اگر کہئے اس ہذیۃ کو اس خاص سے کیا مناسبت کہ خاص اسی کو چاہا۔

اقول اوکلا علم مناسبت کیا ضرور مقضیات طبیعت میں بہت جگہ اور اک مناسبت سے عقول دانیہ قاصر، بعض کا ذکر عنقریب آتا ہے۔

ثانیاً ترجیح کے لئے قرب خاص، یہی خاص اقرب تھا، لہذا اس میں حصول ہوا، اپنے طور پر زمین کے اجزاء کو دیکھئے، ڈھیلا کہ اوپر سے گرے کسی حصہ مشترک نہ ہونا محال اور مناسب حصول میں ہونا محال، لاجرم ایک حصہ خاص میں ہوگا۔ اس خصوص خاص کا اقتضا ہرگز طبیعت سے نہیں۔ اگر یہی ڈھیلا دوسری جگہ سے اترے دوسرے حصہ خاص میں ہوگا۔ تیسری جگہ تیسرے میں، وکذا تصریح نہیں مگر قرب۔

ثالثاً دلیل ہر جسم کے اجزاء مقدار یہ سے منقوص جو جو لو اور ہر خارج سے قطع نظر و محال ہے کہ کسی حصہ چیز میں نہ ہو یا معاً سب میں ہو، لاجرم ایک حصہ خاصہ میں ہوگا تو وہی اس کا چیز طبعی ہوا، جیسے کل کا کل۔ اب بسیط کے اجزاء مختلف الطباع ہو گئے نیز لازم کہ زمین کا ڈھیلا جس جگہ سے کاٹ کر ہزاروں کو کس لئے جاؤ جب چھوڑو خاص اُس جگہ پہنچے کہ چیز طبعی کی یہی شان ہے اگر کہئے اجزاء مقدار یہ مہوم ہیں۔ اور مہوم معدوم اور معدوم کے لئے چیز نہیں۔

اقول اب فلک کی حرکت مستدیرہ باطل ہو گئی وضیحہ نہ ہوگی، مگر تبدیل اوضاع سے در اوضاع اصالتاً نہ ہوتے۔ مگر اجزاء کے مقدار یہ کے کہ خارج سے نسبت انہیں کی لی جاتی ہے، اور وہ معدوم اور معدوم کے لئے وضع نہیں۔ اگر کہئے اُن کے مناشی انزع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ چیز ایک وضع خاص رکھتا ہے جو اس جز کے لئے نہیں۔

اقول یہاں بھی مناشی انتراع موجود ہیں اور عقل حکم کرتی ہے کہ یہ چیز کے ایک حصہ خاص میں ہے جس میں وہ چیز نہیں۔

سرا بے روشن ہو چکا کہ خالق عزوجل فاعل مختار ہے پھر کوئی شخص کیا درکار ہے، یہ کہنا کہ فاعل سے تخصیص ممکن نہیں، اگر مراد فاعل حقیقی عزوجلہ ہے صریح کفر ہے، اور اگر حسب تجلست فلسفی عقل فعال مراد تو غیر خدا کو موجد اجسام ماننا کیا کفر نہیں۔

خاصاً جب جسم کو بلحاظ وجود فی الایمان لیا ہے کہ اس میں وہ چیز معین کا محتاج، تو تخلیہ انہیں امور سے ہو سکتا ہے جن پر وجود کو توقف نہیں اُن سے خالی ہو کر وجود ہی نہ رہے گا تو وہ نحو ایجاد جس سے وجود ہوا صالح عزل

نہیں نحو ایجاد یہ ہے کہ اس چیز میں اس شکل اس مقدار پر بنایا تو اس خارج سے تخصیص اس غلو کے منافی نہیں ولہذا دلیل کو باوصف اسقاط ہر خارج نفی تخصیص فاعل کی حاجت ہوئی۔ رہا سیا لگوٹی کا کہنا کہ فاعل بحیثیت ایجاد معتبر نہ بحیثیت تخصیص یہ 'اس' وجہ سے اس سے تخلیہ ہے۔

علم بمعنی مذہب ۱۲ الجیلانی

علم چیز میں تحقیق مقام یہ کہ کل کے لئے اپنی تین وضعیں ہیں، (۱) وہ جس سے اس کی طرف اشارہ حسیہ ہے۔

اقول یعنی یہ اشارہ خاصہ محدودہ کہ نہ اس سے کم پرز کے نہ آگے بڑھے، ہم مقام ۴ میں تحقیق کرینگے کہ یہی اس کا چیز طبعی ہے تو یہ وضع مقولہ وضع سے نہیں مقولہ آئین سے ہے۔ حرکت وضعیہ سے نہ بدلے گی بلکہ ایفہ سے۔

(۲) وہ کہ اس کے اجزاء اور اشیائے خارجیہ کی نسبت سے ہے۔

(۳) وہ کہ اجزاء کی باہم نسبت سے یہ دونوں انہائے مقولہ وضع ہیں۔

اقول ظاہر ہے کہ دونوں اولاد بالذات اجزاء کے لئے ہیں اور ان کے واسطے سے کل کو مثلاً

ایک کمرہ دوسرے کے اندر اس طرح غایت قرب اور ح کے مقاطع سے ۶ سے غایت قرب اور ح سے غایت تولد کو ۶ سے غایت قرب اور ح سے



ہے کہ اس کے نقطہ ۱ کو اسکے ج سے غایت بُعد ہے اور ۱ کے مقابل کو بُعد ہے اور اگر یہ گُرہ الٹ کر رکھا جائے غایت بُعد ہو اور ب کو بالعکس یا وہ اس

ہیات پر بنا ہے کہ اس کا نقطہ ۱ نقطہ ۲ وغیرہ نقطے سے اتنے اتنے (باقی بر صفحہ آئندہ)

اقول ایجاد جسم معین بے تعیین چیز خاص متصور نہیں تو ایجاد کو اس پر توقف ہے اور کسی جہت کا اعتبار اُن سب کا اعتبار ہے جو اس کے موقوف علیہ ہوں لہذا تمہیں فاعل من حیث الایجاد کے اعتبار سے چارہ نہ ہو کہ وجود اس پر موقوف ہے۔

سادسا و سابعاً آئندہ دو مقام ہیں۔

مقام ہفتم

فلک الافلاک میں میل مستقیم ہے۔

اقول اولاً یہ اسی چیز طبعی کی دلیل سے ثابت ہو کر فلسفہ کی عمارتیں ڈھا گیا چیز طبعی نہیں مگر وہ کہ طبیعت جسم اس میں کون و سکون کی مقتضی ہو یعنی جسم اس میں ہے تو سکون چاہے اور باہر ہو تو عود۔ یہی مبدیہ میل مستقیم ہے جس کا مقتضی بشرط خروج طلب عود اس کے لئے نہ وقوع عود ضرور نہ امکان خروج کر یہ امور اقتضا سے خارج ہیں مقدم کا امکان بشرط طبعی نہیں، کلام اس میں ہے کہ (بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فصل مخصوص پر ہے اگر اجزاء کے مواضع بدل دئے جائیں یہ فصل بدل جائیں اُن میں وضع بمعنی دوم ہی حرکت و ضعیفہ سے بدلتی ہے اور بمعنی سوم نہ وضعیہ سے بدلے نہ اینیہ سے جب تک اجزاء متفرق ہو کر الٹ پلٹ نہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ اگر اجزاء یا اُن کی نسبتیں باہم امور خارجہ سے نہ ہوں تو نفس کل میں کوئی تغیر بیان ہی نہیں۔ لہذا یہ دونوں وصفیں کل کی اپنی ذاتی نہیں بلکہ اسطرح اجزاء ہیں ۱۲ منہ غفرلہ علیٰ ہی فلسفہ اس مدعا پر کہ فلک کی محرک قوت جسمانیہ نہیں وہ دلیل لایا کہ اُس قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جس کی تحریک پر قادر ہو کل قوت بھی اس پر قادر ہوتی (تا آخر بیان مذکور تعطیل نہم) اس پر کھلے دو اعتراض تھے:

(۱) اقول جب قوت جسم میں ساریہ ہے تو اس کا تجزیہ نہ ہو گا مگر بہ تجزیہ جسم اور وہ تمہارے فلک پر محال، تو نہ کوئی حصہ قوت ہے نہ کوئی جزو جسم جس پر دلیل چل سکے۔

(۲) قوت اسی کو حرکت دے گی جس میں حلول کئے ہے تو نہ کل قوت بعض جسم کی محرک ہوگی نہ بعض کل کی کہ دلیل ماضی ہو۔ یہ دوسرا خود متشدد جو نیوری نے وار د کیا اور وہی جواب دینا نہ کلام محض فرض و تقدیر پر ہے کہ اگر ایسا ہو تو ان قوتوں کا اقتضایہ ہے۔ یونہی یہاں ہے کہ بغیر ض خروج طلب عود لازم اور یہی مبدیہ میل مستقیم ہے۔

اس کی طبیعت میں کوئی ایسی چیز ہے یا نہیں کہ بر تقدیر خروج اُسے پھر یہاں لانا چاہئے، اگر نہیں تو چیز طبعی نہ ہوا اور اگر ہاں تو اسی کا نام مبدِ میل مستقیم ہے تو ثابت ہوا کہ اگر ہر جسم کے لئے چیز طبعی ضرور ہے تو ہر جسم میں مبدِ میل مستقیم ضرور ہے اور فلک بھی ایک جسم ہے تو ضرور وہ بھی مبدِ میل مستقیم رکھتا ہے۔
ثانیاً ہم ثابت کریں گے کہ اس میں مبدِ میل مستدیر نہیں، تو ضرور مبدِ میل مستقیم کہ دونوں سے خلو محال جانتے ہیں (تیسرے)۔

اقول یہاں سے روشن ہوا کہ فلک محدود جہات نہیں کہ جس میں مبدِ میل مستقیم ہے قابل حرکت ایسی ہے اور حرکت ایسی نہ ہوگی مگر جہت جہت کو تو اس سے پہلے تحدید جہات لازم، لہذا اس کا محدود ہونا محال۔

مقام ششم

فلک میں مبدِ میل مستدیر نہیں۔

اقول اولاً یہ اسی مقام سابق سے ثابت کہ فلاسفہ کے نزدیک دو مبدِ میل کا اجتماع محال۔

ثانیاً ہم ثابت کریں گے کہ فلک پر حرکت مستدیر محال، تو ضرور اُس میں مبدِ میل مستدیر نہیں کہ ہوتا تو حرکت محال نہ ہوتی کہ فلک پر عالتی نہیں مانتے۔

مقام سہم

جسم میں کوئی نہ کوئی مبدِ میل ہونا کچھ ضرور نہیں، فلسفی ضروری جانتا اور اُس پر دو دلیلیں دیتا ہے،

(۱) جسم اگر چیز بدل سکے تو میل مستقیم ہوا، نہ بدل سکے تو دوسرے اجسام سے جو اُس کے اجزاء کی وضع ہے، خاص وہی لازم نہیں۔ دوسری بھی جائزہ تو مع ثبات چیز وضع بدلنا جائز ہوا، یہ میل مستدیر ہوا۔ بہر حال اگر طباعی ہے یعنی خود جسم کی طبیعت یا ارادے سے، تو اس میں مبدِ میل

عہ مقام ششم کے ثانیہ میں اس مقام کا ثانیہ ملحوظ اور اس مقام کے اولاً میں مقام ششم کا اولاً فلا دور ۱۲ منہ۔

ثابت ہوا۔ اور اگر خارج سے ہو تو ضرور جسم میں کوئی مبدعہ طبعی ہے کہ طبع نہیں تو قسر نہیں۔
 (۲) چیز نہ بدلے تو وہی تقریر سابق اور بدل سکے تو ہر جسم کے لئے ایک چیز طبعی ہے جب
 اس سے جدا ہو ضرور ہے کہ بالطبع اُسے طلب کرے یہی مبدعہ میل مستقیم ہے۔
اقول اولاً وہ مقدمہ کہ طبع نہیں تو قسر نہیں کہ دونوں دلیلوں کا ملنی ہے مقام چہارم میں
باطل ہو چکا۔

ثانیاً ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہونا مقام پنجم میں باطل ہوا۔
 ثالثاً کیا محال ہے کہ مقتضی طبع بعض اجسام سکون محض ہو اور انتقال سے مطلقاً
 ابا رہے تو تبدیل وضع جائز نہ ہوگی نہ اس لئے کہ یہ وضع خاص مقتضائے طبع ہے بلکہ اس لئے کہ طبع کو
 انتقال سے ابا ہے جیسے وہ ثقیل کہ مرکز یا خفیف کہ محیط کو اصل ہو ضرور اسے اجسام مخصوصہ
 سے ایک بہن فصل ہوگا جسے وہ بدلنا نہ چاہے گا نہ اس لئے کہ خصوص فصل مطلوب ہے بلکہ اس لئے
 کہ اُس کی تبدیل حرکت سے ہوگی اور وہ حرکت سے آبی۔

سابعاً اگر بالفرض ہر جسم کے لئے چیز طبعی ہو تو دلیل سے اگر ثابت ہوا تو اس قدر
 کہ چیز کی تعین طبعیت کرے کہ ترجیح بلا مرجح نہ ہو وہ چیز و طبعیت میں مناسبت سے حاصل
 کہ اسی قدر ترجیح کو بس ہے بحال زوال طلب و عود کی کیا ضرورت کہ یہ نہ لازم مناسبت ہے
 نہ شرط ترجیح ممکن کہ جسم میں حرکت کی صلاحیت ہی نہ ہو جہاں اٹھا کر رکھ دیں وہیں رہ ہوئے۔
خاصاً اس عیاری کو دیکھئے کہ دلیل دوم کو اُس جسم سے خاص کرتے ہیں جو چیز
بدل سکے حالانکہ وہ صحیح ہے تو یقیناً عام ہے کہ ہر جسم کے لئے ایک چیز طبعی ہے بدل سکے یا نہیں
تو بغرض خروج ضرور بالطبع جس کا طالب ہوگا، یہی مبدعہ میل مستقیم ہے۔

مقام دہم

حرکت وضعیہ کا طبعیہ ہونا محال نہیں فلسفی محال جانتا اور جہاں قاصر نہ ہوا راویہ واجب
 مانتا ہے، دلیل یہ کہ اس میں جو متروک ہے اُسی آن میں مطلوب ہے جو نقطہ جہاں سے چلا وہیں
 آ رہا ہے، یہ بات طبعیہ میں ناممکن کہ بالطبع کسی وضع کی طالب بھی ہو اور اس سے ہار بھی
 بخلاف ارادہ کہ اعتبارات مختلفہ کا تصور کر کے ایک جہت سے طلب دوسری سے ہرب میں
 بعض نے یوں تقریر کی کہ ہرب ایک وقت میں ہے (یعنی جب وہاں سے چلا) اور طلب
 (باقی بر صفحہ آئندہ)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوسرے وقت میں (یعنی تمام دورہ کے بعد اُس پر آتے وقت نیز غرض حرکت چیز دیگر ہے) یعنی مثلاً مفارق سے تشبہ) اور یہ طلب و ہرب دونوں بعرض تو اجتماع میں حرج نہیں۔ شرح حکمہ العین میں اس پر رد کیا کہ بلاشبہ طلب و ہرب وقت واحد میں ہے کہ جہاں سے چلا اُسی وقت تو اس کی طرف مستوجہ ہے اور حرکت واحد میں شئی واحد کی طلب و ترک معاً ارادہ بداہتہ محال ہے اگر دونوں بالعرض ہوں اور خودیوں تقریر کی کہ اس وقت ہرب مثلاً اس نقطہ سے ہے اور توجہ اس کے برابر والے نقطہ کی طرف یہ توجہ اُس پہلے کی طرف بھی توجہ بالعرض یوں ہو گئی کہ وہ اسی جہت توجہ میں واقع ہے ورنہ اس ارادے میں وہ مطلوب نہیں۔ ہاں تمامی دورے کے بعد پھر مطلوب ہوگا، مگر وہ ارادہ جدید ہوگا۔ ہر نقطہ کا تازہ ارادہ ہے۔ طبیعت غیر شاعرہ سے ایسا نہیں ہو سکتا (شرح مذکور مع حاشیہ علامہ سید شریف) **اقول** اولاً بات وہی تو ہوتی جو اُس بعض نے کہی تھی کہ ہرب ایک وقت میں ہے طلب دوسرے وقت، شرح کی تقریر صرف اس کی شرح ہے۔

ثانیاً جب اختلاف وقت حاصل تو شئی واحد کے مطلوب و مہروب بالعرض ہونے میں حرج نہ ہونا اور بالعرض کی قید اس نے اس لئے لگائی کہ وہی مطلوب بالذات ہوتا اُس تک پہنچ کر انقطاع حرکت لازم تھا، فافہم۔

ثالثاً متن میں ہماری تقریر دیکھئے کہ طبیعت غیر شاعرہ سے بھی ایسا ناممکن۔

سابعاً حرکت وضعیہ اگر حرکت واحد ہے تو کل جسم کے لئے اس میں نہ کسی وضع کی طلب ہے نہ ترک کہ اس سے کل کی وضعیں بدلتی ہی نہیں ہر جز کی بدلے گی اور چیز کے اعتبار سے ہر نقطہ سے دوسرے تک حرکت تازہ ہے تو مختلف وقتوں میں مختلف حرکتیں ہیں۔ کیا محال ہے کہ ایک وقت و حرکت میں ایک نقطہ بالطبع مطلوب اور دوسرے وقت و حرکت میں مہروب ہو۔ جیسے قطرہ کہ اترتا ہے ہر آن ایک جز مسافت پر آنا چاہتا اور اس پر آکر اسے چھوڑنا چاہتا ہے۔ اس کا جواب شارح نے یہی دیا تھا کہ یہ دو حرکتوں میں ہونا نہ حرکت واحد میں۔ وہی جواب یہاں ہے ۱۲ منہ۔

(ردّ اوّل) کیے نقطے اور کیسی وضعیں، کس کی طلب اور کس سے ہرب، تمھارے نزدیک جسم متصل و جدائی ہے نہ اس میں اجزاء بالفعل ہیں نہ حرکت موجودہ میں دونوں کی تجزی و ہم میں ہے تو کیا محال ہے کہ بعض اجسام کی طبیعت مقتضی حرکت مستدیرہ ہوئیوں کہ نفس حرکت مطلوب ہو (امام حجۃ الاسلام فی تہافت الفلاسفہ)۔

اقول امام کی شان بالا ہے فقیر کو تامل ہے، یہاں شک نہیں کہ اجزاء اگرچہ بالفعل نہیں اُن کے مناشی انتزاع موجود ہیں اور ان میں ہر ایک کی طرف اشارہ حسیہ مجہد ہے، اور یہی امتیاز ان کے لئے امتیاز اوضاع کا ضامن ہے اور یہ امتیاز قطعاً واقعی ہے اعتبار کا تابع نہیں اس منشا کو دوسرے جسم کے جز موجود یا اس کے منشا سے جو محاذات یا قرب و بعد ہے یقیناً دوسرے جز یا اس کے منشا سے اس کا غیر ہے اسی قدر طلب و ترک اوضاع کو بس ہے تو ایراد میں صرف جملہ اخیرہ پر اقتصار چاہئے یعنی کیا ضرور ہے کہ حرکت وضعیہ طلب اوضاع ہی کے لئے ہو کیوں نہیں جائز کہ نفس حرکت مطلوب ہو۔ علامہ خواجہ زادہ نے اس منع کا ایضاح کیا کہ حقیقت حرکت

علہ قرینہ نے حکم العین میں اس اعتراض میں امام کی تعلیم کی اور میرک بخاری نے شرح میں اس کی تائید کی۔ طوسی نے شرح اشارات میں اس اعتراض کا مہل جواب دیا تھا اُسے رد کیا جواب یہ تھا کہ شئی کا مقتضی اس کے دوام سے دائم رہتا ہے تو جسم قادر الذات حرکت غیر قارہ کا کیونکر مقتضی ہو سکتا ہے بلکہ کسی اور غرض کا مقتضی ہو گا۔ شارح نے رد کیا کہ بحسب تجد و توالی امور مقتضی ہو سکتا ہے۔

وانا اقول (اور میں کہتا ہوں۔ مت) موجودہ حرکت بمعنی التوسط ہے۔ وہ غیر قار نہیں اور بلا شبہ دائم رہ سکتی ہے۔ مجدد و منصرم حرکت بمعنی القطع ہے وہ نہ مقتضی نہ موجود بلکہ انتزاع و ہم ہے۔ پھر شارح حکم العین نے خود حواشی علامہ قطب شیرازی سے یہ جواب نقل کیا۔ اور مقرر رکھا کہ جب حالت مطلوب حاصل ہوتی ہے۔ طبیعت حرکت تہمادیتی ہے۔ یہ جواب جیسا ہے خود ظاہر، لاجرم علامہ سید شریف نے حواشی میں فرمایا کہ یہ جب ہو کہ حرکت کے سوا کوئی اور فرض مطلوب ہو اور جب خود حرکت مطلوب یعنی متحرک رہنا ہی مقتضائے طبع ہو تو انقطاع حرکت کیا معنی ۱۲ منہ غفرلہ۔

علامہ نے دلیل فلاسفہ پر ایک اور رد کیا کہ وضع متروک معدوم ہو جائے گی اور تمھارے نزدیک (باقی بر صفحہ آئندہ)

یہ ہوتا کہ دوسری شے کی طرف لے جائے (یعنی اس کا کمال ثانی کی غرض سے کمال اول ہونا جسے طوسی نے شرح اشارات میں اس رد کا جواب قرار دیا) فلسفی زعم ہے ہمیں مسلم نہیں، ہاں اکثر حرکتیں ایسی ہی ہوتی ہیں، اس سے کیا لازم کہ حرکت ایسی ہی ہو، ابن رشد فلسفی مالکی نے جواب دیا کہ حرکت محض امر ذہنی ہے تو بالذات اسی کی مطلوب ہو سکتی ہے، جو صاحب ارادہ ہو کہ خود حرکت کی طلب ہوگی مگر شوق حرکت سے، اور شوق بے تصور ناممکن۔

اقول اولاً حرکت کا ذہنی محض ہونا قبل حدوث مراد یا بعد علی الاول کوئی غرض کبھی نہیں ہوتی مگر ذہنی کہ موجود ہو تو تحصیل حاصل ہو مثلاً طلب حیر نہیں بلکہ طلب حصول فی الخیر کہ غرض وہ جو فعل پر مرتب ہو اور ذات چیز حرکت پر مرتب نہیں کہ وقت حرکت حصول فی الخیر موجود فی الخارج نہیں تو اس کا وجود نہ ہو گا مگر ذہنی تو حرکت وغیر حرکت میں فرق باطل، و علی اثباتی حرکت ہرگز ذہنی نہیں موجود فی الخارج ہے جس سے ایک ذہنی محض منتزع ہوتی ہے۔

ثانیاً طلب بے شوق نہ ہونا عام ہے یا حرکت ہی سے خاص ثانی ممنوع بلکہ بدایتہ تحکم اور اول حرکت طبعیہ کا مطلقاً احوال۔

ثالثاً ذہنی کے لئے تعقل چاہئے تو خارجی کے لئے احساس ضرور نہیں، اور طبیعت دونوں سے عاری اور یہ کہ ادراک یہیں درکار نہ وہاں تحکم محض ہے یہ ہے ان کی فلسفیت۔
سابعاً پتھر مٹی کے ستون پر رکھا تھا، ستون منہدم ہو کر ٹپے سے نکل گیا، پتھر جانب زمین چلا راہ میں ہوا وغیرہ جو مزاحم ملا اُسے دفع کرتا زمین تک پہنچا تو،
(۱) وقت حرکت جانا کہ میں اپنے چیز میں نہیں۔

(۲) یہ کہ چیز وہ ہے۔

(۳) اس سمت پر ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اعادہ معدوم محال دوبارہ اس کی مثل وضع آئے گی نہ وہ، تو جو متروک ہے مطلوب نہیں۔
اقول اولاً وضع آئندہ و گزشتہ میں فارق نہ ہو گا مگر زمانہ اور آئندہ طبع تبدیل زمانہ سے تبدیل نہیں ہوتا۔

ثانیاً امر طبعی میں جس طرح یہ محال کہ جو متروک ہے وہی مطلوب ہو، یونہی یہ بھی محال کہ جو مطلوب ہے وہی متروک ہو توجہ امثال سے اول کا جواب ہو گیا ثانی بدستور رہا کہ یہ مثل آئندہ کہ اب مطلوب ہے یہی مل کر متروک ہو گا۔

(۴) حرکت مجھے اس تک پہنچائے گی۔

(۵) وہ اقرب طرق پر چاہے کہ جلد وصول ہو۔

(۶) یہ جوراہ میں ملا اجنبی ہے۔

(۷) اُسے دفع نہ کروں تو یہ مجھے وصول الی المطلوب سے روکے گا۔

(۸) جس پر جب تھا اور جس پر اب آیا دونوں جنس واحد سے تھے اُن میں تمیز کی کہ یہ میرے مقصد سے دور اور وہ نزدیک ہے، بغیر ان آٹھ مقصودوں کے یہ افعال کیسے واقع ہوئے ہیں جن میں ایک خود حرکت بھی ہے اور جب ان سب کے نتائج قوت غیر شاعرہ سے ایسے ہی واقع ہو رہے ہیں گویا اُسے ان سب کا شعور ہے تو نری حرکت کا صدور بے قصور و بے شعور کیا محال و محذور۔

(رد دوم) اقول کیا محال ہے کہ تمام اوضاع کہ اس دورے سے حاصل ہوں سب منافر طبع ہوں تو وہ سب مہروب ہوں گے اُن میں مطلوب کوئی نہیں۔ تو حرکت کمال اول بھی رہی کہ کمال ثانی ترک منافر ہے اور منقطع بھی نہ ہوگی کہ ہر جگہ منافر کا تجدد ہے اور مطلوب مہروب بھی ایک نہ ہوئے کہ مطلوب منافر سے بچنا ہے اور وہ متروک نہیں متروک یہ اوضاع ہیں اور وہ مطلوب نہیں، ہر جہز کا ایک وضع چھوڑ کر دوسری پر آنا اس کی تحصیل کو نہیں بلکہ اس کی تبدیل کو۔

(رد سوم) اقول کیا محال ہے کہ مقتضائے طبع اقرب اوضاع جدیدہ کی تحصیل ہو نہ باعتبار خصوص وضع بلکہ اعتبار وصف مذکور اقتضائے طبع پر کوئی ایسی تحدید نہیں جس سے یہ اُس میں نہ آسکے نہ ہرگز اس کی لم معلوم ہونی ضرور۔ مقتناطیس کا جذب، کہربا کی کشش، مقتناطیسی سوئی کا ہر وقت مواجہہ ستارہ قطب رہنا اُدھر سے پھیری جائے تو تھر تھرا کر پھر اُسی کی طرف ہو جانا، آفتاب پر جب کوئی بڑا کلف پیدا ہوا اُس سوئی کا زیادہ مضطرب و بیقرار ہونا، سورج مکی کے پھول کا ہر وقت رُو بہ شمس رہنا طلوع سے غروب تک آفتاب جیسا جیسا بدلے اس کا اُسی طرف رُخ پھرنا، غروب کے بعد نیچے گر جانا وغیرہ۔ صد ہا افعال طبیعیہ غیر معقول المعنی ہیں، کیا دشوار کہ یہ بھی انہیں میں سے ہو تو وضع حاصل کا ترک وضع اقرب جدیدہ کی تحصیل کو ہے اور بعد تمامی دورہ اس پر آنا اُس وقت اس کی طلب نہیں بلکہ تمام متوسط طلبوں کے بعد یہ اقرب اوضاع جدیدہ

ہو جائے گی تو کوئی وضع مٹا مطلوب و مہروب ہوتا درکنار بعینہ نہ مطلوب نہ مہروب۔ طلب و صفت اقرب جبرید کی ہے اور اس سے ہرب نہیں۔ ہرب ہر وضع حاصل سے ہے اور اس کی طلب نہیں۔

مقامِ یازدہم

حرکت وضعیہ فلک بھی طبعیہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی نے اول تو مطلقاً مستدیرہ طبعیہ ہونا محال مانا جس کے روشن چمکے یہ شبہ خاص و بارہ فلک ہے کہ حرکت طبعیہ واجب الانقطاع ہے۔ اور حرکت فلک ممتنع الانقطاع تو حرکت فلک طبعیہ نہیں ہو سکتی۔ کبریٰ اس لئے کہ اس کی حرکت کی مقدار زمانہ ہے وہ منقطع ہو تو زمانہ منقطع ہو۔ اور زمانہ کا انقطاع محال اور صغریٰ اس لئے کہ وہ کسی غرض کے لئے ہونی ضرور، اور کبھی نہ کبھی غرض کا حاصل ہو جانا واجب، ورنہ جب متحرک کا اس تک وصول ممکن ہی نہ ہو کمال ثانی کب ہوئی۔ معہذا علم اعلیٰ میں ثابت ہو چکا ہے کہ طبیعت ہمیشہ اپنے کمال سے محروم نہ رہے گی۔ لاجرم بعد حصول غرض انقطاع لازم۔

اقول مجددہ تعالیٰ ایک حرف صحیح نہیں۔

- (۱) زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں۔
- (۲) موجود ہی تو مقدار حرکت نہیں ہو سکتا۔
- (۳) ہو تو حرکت فلک کی مقدار ہونا ممنوع۔ یہ سب بیان عنقریب آتے ہیں۔
- (۴) حرکت فلک کی اس سے تقدیر ہو بھی تو اس کے انقطاع سے انقطاع زمانہ لازم نہیں، کیا محال ہے کہ کو اکب میں حرکات پیدا ہو کر اس کی حفاظت کریں۔
- (۵) نہ سہی انقطاع زمانہ ہی کس نے محال کیا اس کا روشن بیان آتا ہے۔
- (۶) تو حرکت فلک ہرگز ممتنع الانقطاع نہیں۔
- (۷) ابھی سن چکے کہ حرکت کا غرض کے لئے ہونا کچھ ضرور نہیں۔
- (۸) یہ بھی کہ غرض ایسی ممکن جو ہر آن حاصل و مستمر ہو تو کمال ثانی بھی موجود اور انقطاع

یعنی جس کو ہم نے کبریٰ کی جگہ رکھا کیونکہ وہ
کبریٰ کو مستلزم ہے منہ غفرلہ (ت)

عہ ای ما اقمنا موضعہا لا مستلزما
لہا منہ غفرلہ۔

بھی مفقود۔

(۹) دعویٰ یہ تھا کہ غرض کا حصول بالفعل واجب، اور دلیل یہ کہ حصول محال ہو تو کمال ثانی نہ رہے، کہاں بالفعل حاصل نہ ہونا کہاں محال و ممتنع ہونا، بہت حرکات ہیں کہ ان کی غرض ان پر کبھی مترتب نہیں ہوتی بیکار جاتی ہیں، کیا وہ حرکت ہونے سے خارج ہو گئیں۔

(۱۰) استحالة حرمان طبیعت ممنوع۔

(۱۱) بعد حصول غرض لزوم انقطاع ممنوع ممکن کہ ہمیشہ غرض دیگر پیدا ہوتی رہے۔

(۱۲) تو حرکت طبیعیہ کا وجوب انقطاع ممنوع۔

مقام دوازدهم

طبیعت کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال نہیں، فلسفی محال کہتا ہے اور اس پر اس مقدمہ کی بنا کرتا ہے کہ دوام قسر محال۔

اقول یہ مقدمہ ہمارے نزدیک یوں ہے کہ ازل میں کوئی شے قابل مقصور ہوتی نہیں تو قسر نہ ہوگا مگر حادث، لیکن جس طرح فلسفی کہتا ہے ہرگز صحیح نہیں کمال تک ایصال فعل ذی الجلال ہے اور اس پر کچھ واجب نہیں، کلام یہاں مرعوم فلسفی پر ہے۔ لہذا اسی کے زعم پر بعض دلیلیں پیش کریں۔

فاقول (پس میں کہتا ہوں۔ ت) دلیل اول ہم نے مقام اول میں ثابت کیا کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مصمتہ غیر مجوفہ ہے اور افلاک سب مجوف ہیں اور ان کے نزدیک اسی شکل پر ازل سے ابدی دائماً اپنے کمال طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل دوم فلاسفہ مختلف ہیں کہ نار و ہوا دونوں طالب محیط اور ارض و ماردونوں طالب مرکز ہیں، یا نار طالب محیط اور ہوا کا چیز زیر چیز نار و بالائے چیز آب ہے اور ارض طالب مرکز اور

حکمة العین اور اس کی شرح میں ہے کہ بسیط عنصری دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ وسط سے حرکت کرے گا یا وسط کی طرف حرکت کرے گا۔ اگر وسط سے کرے گا تو پھر دو حال سے خالی (باقی صفحہ آئندہ)

عنه في حكمة العين وشرحها (البسيط)
العنصري (ان تحرك عن الوسط فهو
الخفيف المطلق ان طلب نفس المحيط)
وهو النار (والا فالخفيف المضاف)

آب کا چیز بالائے چیز ارض و زیر چیز ہوا ہے، بہر حال اس پر اتفاق ہوا کہ نار طالب محیط ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہ ہوگا کہ وہ طالب نفس محیط ہے یا نہیں، بصورت
اول خفیف مطلق ہے اور وہی نار ہے، اور
بصورت ثانی خفیف مضاف ہے اور وہی ہوا
ہے۔ اور اگر وسط کی طرف حرکت کرے گا تو
پھر دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ وہ طالب نفس
مرکز ہوگا یا نہیں، بصورت اول ثقیل مطلق
اور وہی ارض ہے، اور بصورت ثانی ثقیل
مضاف اور وہی مار ہے۔ موافقت اور
اس کی شرح میں قسم عناصر میں ہے متاخرین حکماء
کا نظریہ یہ ہے کہ عناصر چار ہیں (۱) وہ خفیف
جو تمام چیزوں میں طالب محیط ہے اور وہی نار
(آگ) ہے (۲) وہ خفیف جو لقاؤں کا ہے
کہ وہ نار کے نیچے اور باقی دونوں کے اوپر
ہو اور وہی ہوا ہے (۳) ثقیل مطلق جو طالب
مرکز ہے اور وہی ارض ہے (۴) ثقیل مضاف
جو ارض کے اوپر اور باقی دونوں کے نیچے ہونے
کا مقتضی ہے اور وہی مار (پانی) ہے۔
اس کا قول "متاخرین" اس کی طرف راجع ہے
جس نے عناصر کو چار قسمیں بٹھرایا ہے کیونکہ ان میں

وهو الهواء (وان تحرك الى الوسط
فهو الثقيل المطلق ان طلب
نفس المركز) وهو الارض
(والا فالثقيل المضاف)
وهو السماء اه، وفي
المواقف و شرحها في
قسم العناصر (المتاخرين)
من الحكماء على انها
اربعة اقسام خفيفة
يطلب المحيط في جميع
الاحياء وهو النار وخفيف يقتضي
ان يكون تحت النار وفوق الاخرين
وهو الهواء وثقيل مطلق
يطلب المركز وهي الارض وثقيل
مضاف يقتضي ان يكون فوق
الارض وتحت الاخرين وهو
الماء اه وقوله المتاخرين راجع الى من
جعلها اربعة فان منهم من قال بواحد
وباشين وبثلاثة ۱۲ منہ۔

بعض نے ایک کا، بعض نے دو کا اور بعض نے تین کا قول کیا ہے ۱۲ منہ (ت)

لے شرح مکہ العین

لے شرح المواقف القسم الثالث المقصد الاول منشورات الشريف الرضي قم ایران ۱۳۴/۷

وہ ازلاً ابداً کبھی نہ محیط کو پہنچی، نہ پہنچے تو دواً ماحیولت افلاک سے مقصور ہے۔
 ولسل سوم اگرچہ ان کے یہاں مشہور وہی قول دوم ہے مگر ہم دلائل سے اول کو ترجیح دیں۔
 اولاً اگر پانی کا حیز طبعی زیر ہوا و بالا کے ارض رہتا تھا تو واجب کہ جو کنواں جو سطح زمین
 کے برابر ہو تو اس پر کھڑے ہو کر کسی برتن سے پانی الٹیں کنارہ چاہ پر رک جائے اندر نہ کرے اور
 اگر کنویں کی من سطح ارض سے اونچی ہے تو جتنی بلند ہے وہاں تک پانی لے جائے سطح زمین کی
 محاذات پر فوراً رک جائے کہ یہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور حیز طبعی میں شے کو روک کے لئے کسی
 سہارے کی حاجت نہیں ہوتی بلکہ اس سے تجاوز کے لئے قاسر کی ضرورت ہوتی ہے۔

ثانیاً سطح زمین میں جو ڈھال اس کی اصلی حالت نیچا پیدا ہو گیا جیسے عام نالی وغیرہ
 واجب ہے کہ پانی اس کی طرف متوجہ نہ ہو کہ وہ طالب سفلی مطلق نہیں اور جس سطح کا طالب ہے
 یہ ڈھال اس سے نیچے ہیں، حالانکہ یقیناً پانی جتنا ڈھال پائے گا اس کا طالب ہوگا تو ضرور
 وہ سفلی مطلق چاہتا ہے زمین کہ اس سے اقل ہے مرکز تک پہلے پہنچ گئی ہے لہذا اس سے
 محبوب ہے۔

ثالثاً سمندر کا پانی تمھارے نزدیک اپنے حیز طبعی میں ہے کہ اس کنارے پر مثلاً
 ایک انگل کے فاصلے سے ایک گڑھا کھودیں پھر اس فاصلے کو پانی کی طرف بانٹنا کر ترڑ دیں۔ ہاتھ کے
 صدر سے پانی قدر جانب خلاف کو ہٹ کر پھر پلٹے گا اب واجب تھا کہ پلٹ کر اپنی پہلی جگہ پر
 رُک جاتا غار میں نہ آتا کہ وہیں تک اس کا حیز طبعی ہے اور آگے حرکت پر کوئی قاسر نہیں،
 نہ مانی صاحب ارادہ ہے کہ وہ بھی حکم قاسر میں ہے۔ بلا قاسر حیز غریب میں جانا کیا معنی۔
 اگر کہتے اس غار میں ہوا مقصور تھی کہ بوجہ استحالة خلا نہ نکل سکتی تھی اب کہ اس نے دیکھا
 کہ دوسرا جسم یعنی پانی موجود ہے کہ میرے نکلنے پر اُسے بھر دے گا وہ نکلی اور پانی بضرورت خلا
 داخل ہوا۔

اقول قطع نظر اس سے کہ یہ حیز ہوا و آب دونوں کے لئے غریب ہے ہوا کو کیا ترجیح
 ہے کہ وہ خود اس سے آزاد ہو کر پانی کو مقید کر دے، اگر ایسا ہے تو واجب کہ سمندر کا پانی تمام روئے زمین پر
 پھیل جائے کہ برابر کی ہوا حیز غریب میں ہے اور وہ اپنے پاس پانی دیکھ رہی ہے جو اس کے نکل جانے
 پر ضرورت خلا کو پورا کر دے گا تو کیوں نہیں اپنے حیز طبعی کی طرف اڑتی کہ پانی پھیل کر محیط زمین
 ہو جائے۔

سراپے آتا لاہوں، نالوں میں جو پانی بھرا ہے تمہارے طور پر حیز غریب میں ہے تو واجب کہ اپنے حیز طبعی کی طرف حرکت کرے اور استحالة خلا کے دفع کو ہوا موجود ہے جیسے وہاں پانی موجود تھا بلکہ یہی صورت رائج ہے کہ اب ہوا پانی دونوں حیز غریب میں ہیں، اور پانی اونچا کہ اپنے حیز طبعی میں آجائے اور ہوا اُس خلا کو بھر دے تو یہ ایک ہی حیز غریب میں ہوگا۔

خاصاً بساط کا ہر جزو طالب حیز ہے ولہذا پانی کہ زمین پر ڈالیں اُس کی دھار اپنے دل نہیں ہتی بلکہ تمام اجزا۔ اتر کر پھیل جاتے ہیں مگر ڈھال کی طرف خط مستقیم پر جاتے ہیں۔ اگر مستدیر شکل میں پھیلے جلد اپنے مقصد کو پہنچیں کہ مرکز سے محیط تک کسی کو اتنا فصل نہ ہوگا جو اجزائے بعیدہ کو خط مستقیم میں اور طبیعت ہمیشہ قرب طرق سے اپنے مقتضی میں جانا چاہتی ہے تو وجہ تھا کہ زمین پر شکل دائرہ میں پھیلتا۔ ان تمام وجوہ سے ثابت کہ پانی طالب سفلی مطلق ہے تو قول اول ارجح ہے تو اس دورہ زمین یعنی حیز لائیتجری کے سوا جو مرکز عالم پر منطبق ہے چاروں عناصر ازلاً ابداً اپنے حیز طبعی سے محروم ہیں۔

دلیل چہارم تم کراتار کو مشایعتِ فلک میں دائم حرکت مستدیرہ مانتے ہو، ظاہر ہے کہ یہ نہ ارادیہ نہ طبعیہ، اور ہم نے فونز مبین میں زیر دلیل صدم بیان قاطع سے روشن کیا کہ فلاسفہ کا اسے عرضیہ کہنا باطل۔ ابن سینا نے جو اس کی وجہ تراشی مضحکہ محضہ ہے، لاجرم قسریہ ہے، اور قسریہ کو دوام۔

دلیل پنجم اس سے بڑھ کر فلک ثوابت و جملہ مثلثات کا بہ طبیعت فلک الافلاک حرکت یومیہ کرنا اور یہاں جو ابن سینا نے فرضیت کی وجہ گھڑی بالکل شیخ چلی کی کہانی ہے، کہا بیتناہ فی کتابنا الفونز المبین (جیسا کہ ہم نے اپنی کتاب فوز مبین میں اس کو بیان کیا ہے۔ ت) لاجرم یہ سب قسریہ ہیں اور سب دائم۔ یہاں فوز مبین میں ہمارا کلام یہ ہے۔
اقول وبالله التوفیق ہماری رائے میں حق یہ ہے کہ حرکت وضعیہ میں عرضیت کی کوئی تصویر پایہ ثبوت تک نہ پہنچی۔ جب تک مابا لعرض مابالذات کے ٹخن میں ایسا نہ ہو کہ اس کی حرکت وضعیہ سے اس کا این موہوم بدلے این موہوم سے یہاں ہماری مراد وہ قضا ہے کہ مابالذات کو محیط ہے ظاہر ہے کہ حامل کو جو قضا حاوی ہے تدویر کہ ٹخن حامل میں ہے۔ اُس قضا کے ایک حصہ میں ہے جب حامل حرکت وضعیہ کرے گا ضرور تدویر اس حصہ قضا سے دوسرے حصہ میں آئے گی تو اگرچہ خود ساکن محض ہو ضرور ضرور اس کی حرکت وضعیہ سے اس کی وضع بدلے گی کہ این موہوم بدلا

اگرچہ این محقق برقرار ہے بخلاف مائل یا خارج المرکز کہ اگر دونوں متمم کو ایک جسم مانیں تو یہ اس کے شکن میں ضرور ہے مگر ان کی گردش سے اس کا این موہوم نہ بدلے گا تو ان کی حرکت سے یہ متحرک بالعرض نہ ہوگا۔ جو پوری کا شمس بازغہ میں زعم کہ اگر اس کے ساتھ نہ پھرے تو اُسے حرکت سے روک دے گا۔

اقول دو وجہ سے محض بے معنی ہے،

(۱) نہ یہ اس کی راہ میں واقع ہے نہ اس میں جڑا ہوا ہے کہ بے اپنے اُسے چلنے نہ دے اور اگر بالفرض راہ رو کے ہوئے ہے تو کھول دے گا، حرکت وضعیہ سے کوئی گنجائش پیدا نہیں ہو سکتی۔

(۲) اگر یہ اُن میں چسپاں بھی ہو تو اُن کے گھومنے سے ضرور گھومے گا۔ مگر یہ انتقال بالذات اُسے بھی عارض ہوگا اگرچہ دوسرے کے علاقہ سے تو عرضی نہ ہوگا بلکہ ذاتی عرض اس صورت کے سوا وضعیہ میں عرضیہ کی کوئی تصویر ثابت نہیں ومن ادعی فعلیہ البیان (اور دلیل مدعی کے ذمے ہے۔ ت) افلاک میں فلاسفہ کا محض ادعا ہے اس لئے کہ ان میں قاسر سے بھاگتے ہیں۔ مشالعت ساتھ ساتھ چلتا ہے نہ یہ کہ ایک ساکن محض رہے دوسرے کی حرکت اس کی طرف منسوب ہو۔ چکروں کا بیان ابھی گزرا تو عرضیہ میں فریقین کی بحث خارج از محل ہے۔ ابن سینا پھر جو پوری مذکور نے زعم کیا کہ فلک کی مشالعت میں کرہ تار کی حرکت عرضیہ اس لئے ہے کہ ہر جزو تار نے اپنے محاذی کے جزو فلک کو اپنا مکان طبعی سمجھ رکھا ہے اور بے شعوری کے باعث یہ خبر نہیں کہ اگر اسے چھوڑے تو اُسے دوسرا جزو بھی ایسا ہی اقرب و محاذی مل جائے گا، ناچار باطبع اس کا ملازم، لہذا جب وہ بڑھتا ہے یہ بھی بڑھتا ہے کہ اس کا ساتھ نہ چھوڑے اور اس پر اعتراض ہوا کہ پھر فلک ثوابت فلک اطلس کے سبب کیوں متحرک بالعرض ہے اس کے اجوار نے تو اس کے اجوار کو نہیں پڑا کہ خود جدا حرکت رکھتا ہے اس کا جواب دیا کہ اس کے اقطاب نے اپنے محاذی اجوار کی ملازمت کر لی ہے اور وہ اُس کے اقطاب پر نہیں۔ لہذا اُن اجوار کی حرکت سے اس کے قطب گھومتے ہیں۔ لاجرم سارا کرہ گھوم جاتا ہے۔

اقول یہ شیخ چلی کی سی کہانیاں اگر مسلم بھی ہوں تو عاقل بننے والوں نے اتنا نہ سوچا کہ جب تار و فلک البروج کی یہ حرکت اپنے اس مکان کی حفاظت کو ہے تو ان کی اپنی ذاتی حرکت ہوئی یا عرضیہ۔

مقام سیزدہم

حرکت فلک قسریہ ہو سکتی ہے۔ فلسفی اس کے استحالة پر چند شبہات پیش کرتا ہے:

شبہ ۱: قسریہ کو دوام نہیں اور حرکت فلک دائم۔

اقول دونوں مقدمے مردود ہیں، ثانی کا رد ابھی سن چکے اور اول کا رد تعلیل ہفتم میں۔

شبہ ۲: میل قسری نہ ہوگا مگر میل طبعی کے خلاف اور فلک میں میل طبعی نہیں کہ میل مستدیر طبعی نہیں ہو سکتا کہ متروک بعینہ مطلوب ہے اور میل مستقیم کسی جہت کو اور جہات کی تحدید خود فلک سے ہے۔

اقول ایک ایک حرف مردود ہے، مقام سوم و چہارم و نہم میں رد گزرے۔

شبہ ۳: فلک کی حرکت مستدیرہ فاعل کے قسریہ ہوتی تو سب اجسام میں ہوتی کہ فاعل کی نسبت سب سے یکساں ہے لاجرم اگر ہو تو کسی دوسرے فلک کے قسریہ، اور اس کا قسریوں ہی ہوگا کہ وہ اپنی حرکت سے اسے حرکت دے جیسے ہاتھ کنجی کو، اب اس فلک کے قاصر میں کلام ہوگا اس کی حرکت ارادیہ پر انتہا لازم، تو ثابت ہوا کہ افلاک میں وہ ہے جس کی حرکت ارادیہ ہے، یہ اس دلیل کی توجیہ و توضیح و تلیخیص و تقریب ہے جو امام حجۃ الاسلام نے فلاسفہ سے نقل فرمائی۔ امام نے اس پر دُور و فرمائے:

اولاً مولیٰ عزوجل فاعل مختار ہے۔

اقول رد میں اسی قدر بس ہے، آگے جو ترقی فرمائی کہ اس کا فعل ہر جسم کے ساتھ مختلف ہونا اگر ان کی صفتوں کے اختلاف پر مبنی ہو تو ان صفتوں میں کلام ہوگا کہ یہ صفت اس جسم اور وہ اس جسم کے ساتھ کیوں خاص ہوئی، اس کی حاجت نہیں کہ بحث کو طول ہو اور ابطال قدم نوعی کی حاجت پڑے جیسا کہ مباحث صور نوعیہ میں معروف ہے۔

ثانیاً کیا ضرور ہے کہ وہ جسم قاصر کوئی دوسرا فلک ہی ہو ممکن کہ اور کوئی جسم ہو کہ نہ کرہ ہو نہ محیط تو کسی فلک کی حرکت ارادیہ نہ ثابت ہوگی۔

اقول نفی کرویت کی حاجت نہیں۔ نفی احاطہ پر اقتصار ادلیٰ کہ اُسی قدر فلک نہ ہونے کو کافی، انھیں اس زعم کی گنجائش نہ دی جائے کہ وہاں کوئی ایسا جسم نہیں فلک سے ورنہ خلا و ملا اور افلاک متلاصق اور عنصریات ان کے زعم میں افلاک سے قابل ہیں نہ کہ افلاک میں فاعل علیٰ غیر

اگرچہ بار دہے، مگر اس کی راہ ہی کیوں ہو سرے سے کہیں کہ ممکن کہ ایک یا لاکھوں کو کب اگرچہ انہیں ثابت میں سے کہ نظر آتے ہیں یا ان کے غیر کہ بوجہ بعد مشہود نہیں فلک اعظم میں ہوں اور وہ اپنی حرکت ارادیہ سے فلک کو دھکا دیتے ہوں کہ اجزا پر استحالہ ایضاً ثابت نہیں۔

ثالثاً اقول استوائی نسبت فاعل کی اب یہاں تک توسیع ہوئی کہ اختلاف طبائع و مواد واستعداد یہی اڑ گیا کہ قمر جانب فاعل سے ہوتا تو سب پر ہوتا۔

رابعاً اقول فلک قاسر قاسر فلک کیا ضرور ہے کہ اپنی حرکت ہی سے قمر کرے۔ ممکن کہ بعض ارادے سے مسخر کر لے جیسے ہمارا نفس اپنے جوارح کو۔ ہم میں بھی یہ حرکت بہ نظر جسم حقیقیہ قسریہ ہی ہے کہ طبیعت جسم سے نہیں مگر ارادیہ کہلاتی ہے کہ وہ نفس اسی جسم سے متعلق ہے تو گویا تحریک خارج سے نہیں مگر فلک قاسر کا نفس دیگر افلاک سے متعلق نہیں اس کی تحریک ضرور قسری ہوگی اور حرکت ارادیہ پر انہما لازم نہ ہوگی۔

خامساً اقول بالفرض ثبوت ہوا بھی تو اس قدر کا کہ کسی ایک فلک کی حرکت ارادیہ ہے وہ موجب کلیہ کہ ہو گیا کہ سب کی ارادیہ ہے اور وہ سبالبہ کلیہ کیا ہوا کہ فلکیات میں کہیں قسر نہیں۔

شبیہ ۴ : افلاک اگر قسر سے متحرک ہوتے تو سب کی حرکت موافق قطبوں پر ایک ہی طرف ایک ہی مقدار پر ہوتی کہ سب قاسر ہی کی موافقت کرتے حالانکہ اختلاف مشہود ہے علامہ خواجہ زاد تہافت الفلاسفہ میں اسے نقل کر کے رد کیا کہ یہ جیب لازم ہو کہ قاسر فلک ہی میں منحصر ہو اور یہ ممنوع ہے۔

اقول خدا کی شان کہ ایسے مہملات بکنے والے عقل و حکمت کے مدعی ہیں۔

اولاً وحدت قاسر کیا ضرور، ممکن کہ ہر ایک پر جدا قاسر ہو۔

ثانیاً قسر بذریعہ حرکت وضعیہ ہی کیا ضرور کہ اقطاب وغیرہا میں موافقت

لازم ہو۔

علیٰ پھر حکم العین اور اس کی شرح میں بھی یہی دلیل نظر آئی اور وہی اس کا ایک جواب دیا جو ہمارے اوّل میں پیش پا افتادہ تھا ۱۲ منہ

۱۱ اقول جب بھی نہیں جیسا کہ ہمارے رد سے واضح ہوگا غالباً علامہ نے اسے تنزیلاً فرمایا ۱۲ منہ غفرلہ

ثالثاً قاسر واحد کا سب پر اثر یکساں ہونا کیا ضرور اثر جس طرح قوت قاسر سے بالاستقامت بدلتا ہے۔ یوں ہی قوت مقصور سے بالقلب ہلکا بھاری پتھر ایک ہاتھ سے ایک قوت سے پھینکو ہلکا دُور جائے گا بھاری کم۔

مرا بعداً اس سے باطل ہوا تو دو فلک پر قسرا ایک مثلاً محدود پر قسر کا کیا انکار ہوا۔
خاصاً اختلاف مشہود ہے تو حرکات خاصہ کا حرکت یومیہ سب کو عام ہے اور اس کے اقطاب و جہت و قدر کچھ مختلف نہیں تو کیا محال ہے کہ سب میں قاسر واحد کے قسر واحد ہو غرضی تفسیر ہے عجب چیز۔

مقام چار دہم

فلک کی حرکت ارادیہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفہ ان دو شے پیش کرتا ہے،
شبه ۱: فلک کی حرکت مستدیرہ ہے اور وہ طبیعی نہیں ہو سکتی، نہ فلک میں قسریہ۔ اُن شبہات سے کہ مقام ۹ تا ۱۱ میں گزرے لاجرم ارادیہ ہے۔

اقول: اولاً یہ تلاش توجب ہو کہ پہلے اُس کی حرکت بھی ثابت ہو لے، اور ہم عنقریب واضح کریں گے کہ اس کی حرکت کا کچھ ثبوت نہیں۔

ثانیاً بلکہ سکون ثابت ہے۔

ثالثاً بلکہ فلک میں حرکت کی قابلیت تک ثابت نہیں۔

مرا بعداً بلکہ اصول فلسفہ پر اس کا متحرک ہونا محال پھر ارادیہ و غیر ارادیہ یعنی چہ۔
خاصاً ہم ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت مستدیرہ اور خود فلک کی وضعیہ طبیعیہ ہو سکتی ہے۔
سادساً قسریہ ہو سکتی ہے۔

شبه ۲: ہمیں ایک ہی شے مطلوب یہی ہے مہرب بھی، یہ بغیر ارادہ ناممکن۔

اولاً یہ وہی بات ہے کہ نفی طبیعیہ میں کہی اور اس کے کافی و وافی رد وہیں گزرے۔

ثانیاً مانا کہ ارادہ ضرور، پھر یہی کیا لازم کہ متحرک کا ہو ممکن کہ محرک کا ہو کیا چرخ و مغزل فسان وغیرہ کی حرکات وضعیہ نہ دیکھیں ان میں بھی وہی طلب و ترک ہے کیا ان کے ارادے سے ہے

کچھ بھی عقل کی کہتے ہو۔

ثالثاً پتھر کے نیچے گزرے مسافت میں جو نقطہ فرض کرو اُسے طلب کرتا پھر اس سے گزرتا ہے۔ اگر کہتے یہ نقاط مطلوب نہیں بلکہ چیز۔ یہ راہ میں پڑے ناچار ان پر گزر ہوا ہم کہیں گے کہ ممکن کہ یوں ہی مستدیرہ میں اوضاع مطلوب نہ ہوں بلکہ نفس حرکت (علامہ خواجہ زادہ) اس کی کافی بحث بھی وہیں گزری۔ یہ ہے وہ جو ہمیں ان مقامات کی وضع پر محک ہوا۔ اثنائے بحث میں ہم نے متحدہ وعدے کئے ہیں۔ دو ضروری مقام اور لکھ کر یوں نہ تعالے اُن کا انجام کریں۔

مقام پانزدہم

بلکہ افلاک کی حرکت قسریہ ہونا ثابت، اس پر دو دلیلیں ہیں: ایک افلاک شہانیہ میں اور ایک محدود وغیرہ سب ہیں۔ (حجت اولی) اقول آئٹھوں مشکوں کو اپنی حرکت خفیہ کے سوا حرکت یومیہ بھی ہے کہ بہت و مقدار و اقطاب سب میں اُن کی حرکت خاصہ بطیہ کے خلاف ہے۔ ان کا نفس وقت واحد میں دو جہتوں کو دو مختلف حرکتیں نہ دے گا۔ آخر یہ دوسری کہاں سے ہے۔ سفہاء خود کہتے ہیں کہ فلک اعظم کا نفس ایسا قوی ہے کہ اُسے اور باقی سب افلاک کو حرکت یومیہ سے گھماتا ہے تو ضرور باقی افلاک پر قسمر ہوا کہ مبدّ خارج سے ہے نہ اُن کی طبیعت نہ اُن کا ارادہ۔ سفہاء قسمر سے نجات اس میں جانتے ہیں کہ باقی کی حرکت عرضیہ ٹھہراتے ہیں۔

اقول، اولاً جب ان کو حرکت ہی نہ ہوئی اطلس کی حرکت ان کی طرف بالعرض نسبت کر دی جاتی ہے تو اعلیٰ کا نفس ان کی تحریک پر خاک قادر ہوا۔

ثانیاً ہم... کے بعد جواب اول کے دفع اول میں روشن طور پر بیان کر آئے کہ افلاک کی حرکت کو عرضیہ کہنا جہل محض ہے یہ ضرور ذاتیہ ہے اور تم مان چکے کہ فلک اعلیٰ کی قوت نفس سے ہے تو یقیناً ان پر قسمر کے قائل ہوئے و لکن لا تفقہون (لیکن تم نہیں سمجھتے۔ ت)

عہ شرح حکمۃ العین میں جو یہ جواب دیا کہ پتھر کی یہ طلب و ترک حرکت واحدہ میں نہیں، وہیں ہم نے اُسی کے اقرار سے ثابت کر دیا کہ مستدیرہ میں بھی حرکت واحدہ میں نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

(حجت ثانیہ) ایک نہایت لطیف و نفیس بات کہ فلک الافلاک اور فلک کی حرکت قسریہ ہونا قبول وادی فلک کا قابل استدارہ ہونا یوں بیان کرتے ہیں کہ وہ بسیط ہے ہر وضع سے اُس کے اجزاء کو نسبت یکساں ہے تو انتقال جائز۔

اقول نہیں نہیں بلکہ واجب کہ سکون میں ایک وضع کا لزوم ہو اور وہ ترجیح بلا مرجح ہو اور وہ محال، اور جو فعل دفع محال کی ضرورت سے ہو قسری ہے کہ اس کا مبداء خارج سے ہے جیسے پنچرے سے پانی کا نہ گرنایا پچکاری میں اور پر ٹھنا وغیر ذلک الافعال کہ بے اقتضائے طبع بضرورت امتناع خلا ہیں سب قسری ہیں، لاجرم تمام افلاک کی حرکت قسری ہے۔

مقام شانزدہم

فلک پر خرق والقیام جائز ہے۔ فلسفی اسے محال کہتا ہے اور اس کے فضلہ خوارینہری وغیرہم اسی بنا پر معراج پاک سے منکر ہیں۔ طرفہ یہ کہ ایمان و کلمہ گوئی و تصدیق قرآن عظیم و ایمان قیامت کے مدعی ہیں۔ قرآن و قیامت پر ایمان استحالة خرق والقیام کے ساتھ کیونکر جمع ہوا جس میں بکثرت نصوص قاطعہ ہیں کہ روز قیامت آسمان پارہ پارہ ہو جائیگا، وَلٰكِنَ الظّٰلِمِیْنَ بَاۤیۡتَ اللّٰہِ لَیَكُنَّ ظِالِمُ اللّٰہِ كِیۡتُوۡنَ كَاۤیۡنًا یَّجْحَدُوۡنَ ۝۱۰

فلسفی کے پاس کوئی دلیل نہیں سوا اُس مشہور شبہ باطلہ کے کہ خرق والقیام نہ ہو گا مگر حرکت سے اور حرکت اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو تو محدود کیا اُس کے اجزاء اگر حرکت اینیہ قبول کریں تو محدود کے لئے جہت درکار ہوتی نہ کہ جہت کی حد بندی محدود سے ہوتی۔ رُؤُوبُوحہ کثیرہ ہے، اولاً اقول ہم روشن بیانون سے باطل کر چکے کہ فلک محدود جہات ہے تو وہ دریا

علہ اس بحث میں جن کے لئے یہ مقامات وضع ہوئے اگرچہ اس مسئلہ کی حاجت نہیں مگر ضروری دینی ایمانی مسئلہ ہے اور انھیں مقامات نے اُسے بعونہ تعالیٰ صاف کر دیا لہذا انکے بعد اسے ایک مستقل مقام مقرر کرنا مناسب ہوا کہ نہایت اہمیت رکھتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ

ہی جل گیا جس پر یہ اوریسیوں تفریعات باطلہ تھیں۔

ثانیاً اقول ہم روشن بیانون سے ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدل میل مستقیم ہے تو ضرور اجزاء میں بھی ہے کہ طبیعت متحد ہے پھر عدم قبول اینیہ کیا معنی۔

ثالثاً خرق کے لئے اینیہ کیا ضرور مستدیرہ سے بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً سارے محدود کا دل بیچ میں سے چیر کر ٹکے اوپر دو کڑے ہو جائیں ایک متحرک رہے ایک ساکن، یا ایک شرق کو چلے ایک غرب کو، تو یہ حرکت کسی جہت سے جہت کو نہ ہوتی کہ تحدید جہات کے خلاف ہو۔ متشدد جو پوری لئے کہا، یوں تو محدود ہی اوپر والا ٹکڑا رہے گا نیچے کو لغو ہوگا۔

اقول یہ بوجہ مردود ہے :

(۱) آج تک جسے محدود کہہ رہے تھے اس کے ٹکڑے ہو گئے۔ اب اس ٹکڑے کی خبر سناؤ کیا اسی طرح بیچ میں سے نہیں چر سکتا، تو اب اس کا نصف زیریں لغو ہو جائے گا، نصف بالا محدود رہے گا۔ اب اس میں کلام ہوگا اور کہیں نہ رُکے گا کہ تقسیم جسم غیر متناہی مانتے ہو، لاجرم تمہارے ہاتھ میں خالی خیالی ہوا کے سوا کچھ نہ ہوگا جسے محدود مقرر کو محدود صاحب جہات کی تردید کرتے تھے یہاں خود انھیں کی تحدید کے لالے پڑ گئے، قرار ہوگا تو صرف اس پر کہ صرف سطح محدب محدود ہے اب سارا دل لغو محض رہا، بقائے محدب کے بعد محدود کے تمام اجزاء نیچے اوپر ادھر ادھر ہوا کریں کٹ کٹ کر گرا کریں تحدید پر حرف نہیں آتا۔ کیا اسی کا نام استحالہ خرق تھا۔

(۲) کیوں دو ٹکڑے نیچے اوپر لیجئے بلکہ مثلاً معتدل النہار پر دو ٹکڑے ہو جائیں، یونہی دونوں

عہ بعض نے کہا تھا کہ ممکن کہ فلک کا ایک جُز دائرے پر حرکت کرے تو حرکت جہت کو نہ ہوتی اور خرق ہو گیا۔ علامہ سید شریف نے حاشیہ شرح حکمۃ العین میں جواب دیا کہ ضرور اس کے جُز کے لئے حرکت اینیہ ہوتی تو وہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو اور محدود کے ساتھ بحال تو ہم جو اُس جُز کی حرکت ہے وہ محض وہم میں ہے نہ خارج میں۔

اقول، اولاً اس جواب کو ہماری تقریر سے مس نہیں کہ پورے حلقے کی حرکت ہرگز اینیہ نہیں قطعاً وضعیہ ہے۔

ثانیاً وہ اعتراض کہ آتا ہے کہ جُز کی حرکت اینیہ ضرور جہت سے جہت کو ہوگی۔ مگر (باقی بر صفحہ آئندہ)

طرف اس کے موازی ہر مدار پر کہ سارا فلک چھلے چھلے ہو جائے اور جس طرح یہ چھلے اب موہوم ہیں اور تو ہم میں حرکت مستدیرہ کر رہے ہیں کہ صرف وضع بدلتی ہے این نہیں بدلتا تو نہی اُس وقت یہ چھلے اور ان کے دورے واقع ہو جائیں تو ان میں کسی کی حرکت جہت سے جہت کو نہ ہوگی، جس طرح اب نہیں اور سچا رہ فلک پاش پاش پُرزے پُرزے ہو گیا۔ اب ان ٹکڑوں میں نہ کوئی محیط ہے نہ کوئی محاط لغو کسے کرو گے ہاں یہاں حُر زبانی کا شبہ وارد ہو گا کہ خرق والیام بے اقتران واقفراق اجزا نہ ہوگا۔ اور وہ مستدعی حرکت اینیہ۔

اقول وبالله التوفیق ایک ہموار سطح کا دوسری ہموار سطح سے تماس کلی کہ اصلاً باہم فصل نہ رہے۔ ممکن ہے یا نہیں مثلاً دو مساوی جسم ہر ایک نصف کرے کی صحیح شکل پر ہو۔ اگر انہیں ملا کر پورے کر لے گی شکل پر رکھیں تو بالکل مل جائیں گے یا ایک سطح دوسری سے وصل ہو ہی نہیں سکتی۔ فصل ضرور ہے یہ تقدیر ثانی یہ فصل ایک نقطے کی قدر ہے یا خط کی علی الاول نقطہ جو دوسری ثابت خواہ وہ نقطہ قائمہ بذاتہ ہو یا کسی شئی ثالث سے جو ان دو میں فصل ہے علی الثانی اس فصل میں کوئی جسم نہیں تو خلا لازم اور ہے تو اس کی سطحوں سے ان پہلی دو سطحوں کا تماس کلی ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

مثلاً مشرق سے مغرب کو یا بالعکس، اور ان جہات کی تحدید محدود سے نہیں تحدید تحت و فوق کی ہے اور جُز کی حرکت قطعاً ان کی طرف نہیں۔

ثالثاً جُز کی حرکت محض اختراع و ہم ماننا فلک کی حرکت مستدیرہ کا خاتمہ کر دے گا کہ وہ نہیں مگر استخراج اوضاع کو اور اصالۃ وضع نہ بدلتی مگر اجزا کی، اور وہ موہوم ہیں۔ موہوم کے لئے خارج میں کوئی وضع بھی نہیں کہ وہ خود ہی خارج میں نہیں، پھر یہ حرکت کس لئے۔

سابعاً سکون قلب پر جو استحالہ مانتے ہیں کہ ایک وضع کا لزوم ہو گا اور وہ ترجیح بلا مرجح ہے اجزائے فلک کی نسبت سب اوضاع سے برابر ہے یہ بھی باطل ہو گیا، نہ اجزائے فلک نہ اوضاع، نہ لزوم، نہ تبدل رہا وجود منشا کا عذر۔

اقول مشترک ہے غرض سے

ولن یصلح العطار ما افسد الدہس ۱۲ منہ غفرلہ
(عطار ہرگز اس کی اصلاح نہیں کر سکتا جس کو زمانہ نے بگاڑ دیا۔ ت)

یا نہیں، اگر نہیں تو وہاں وہی کلام ہوگا اور منقطع نہ ہوگا مگر تسلیم خلا ملایا اس اقرار پر کہ ہاں دو جدا جدا سطحیں ایسی وصل ہو سکتی ہیں کہ بیچ میں اصلاً نقطہ بھر بھی فصل نہ ہو۔ جب دو جسم منفصل ہیں ایسا اتصال ممکن تو جسم متصل میں کیوں ایسا اتصال ناممکن، ضرور جائز کہ دو حصے ہو جائیں اور ان کے بیچ میں اصلاً فصل نہ ہو اور جب فصل نہ ہو امسافت نہ ہوئی حرکت کہاں سے آئے گی، یہ جو ذہن پر مستولی ہو رہا ہے کہ پھٹے گا تو پھٹے گا، یہ استیلائے وہم ہے کہ ہم نے افتراق یوں ہی ہوتے دیکھا اور یہی ہمارے خیال میں ہے اور عقل قطعاً جائز رکھتی ہے کہ دو ٹکڑے اس حالت پر پیدا ہوں جو حالت دو اطلس سطحوں کے وصل سے ہوتی ہے کہ ہیں دو اور فصل نام کو نہیں، انتہائی صورت واقع ہے ابتداءً کون مانع ہے۔

سابعاً قول جہت کو منہائے اشارہ حسیہ کہتے ہو اور مقعر اطلس یقیناً منتہی نہیں اشارہ قطعاً محدب تک جائے گا تو ٹخن بلاشبہ تحدید میں لغو ہے، اب اجزائے ٹخن میں حرکت اینیہ سے کون مانع تو ظاہر ہوا کہ یبیزی نے جو تقریر کی کہ غرق حرکت مستقیمہ سے ہو تو فلک اس کا قابل نہیں اور مستدیرہ سے ہو کہ بعض جزو ایک طرف حرکت مستدیرہ کریں اور بعض دوسری طرف، یا ساکن رہیں یہ طبعاً نہیں ہو سکتی کہ طبیعت اجزائے متحدہ نہ قسم کہ فلک پر قاصر نہیں نہ ارادۃً کہ فلک بسیط ہے، آلات مختلف نہیں رکھنا جن کے ذریعہ سے نفس فلکی بالارادہ مختلف افعال کرے۔

اقول محض ندامن بعید و دور از کار ہے۔ قطع نظر اس سے کہ اس کا ایک مقدمہ باطل جس کا بطلان بارہا ظاہر ہو چکا ہے۔ ہمارے کلام سے اصلاً مس نہیں منع مستقیمہ پر بنائے تحدید ہے اور تحدید میں ٹخن لغو۔

خاصاً فلک محدود ہے تو فوق و تحت کا نہ ہر جہت کا، ممکن کہ جزو فلک گرد مرکز عالم

علہ (۱) منع مستقیمہ ممنوع (۲) اتحاد طبع ممنوع (۳) منع قاصر ممنوع (۴) بساطت فلک ممنوع (۵) آلات مختلفہ نہ ہونا ممنوع جس طرح ہمارے جوارح ہمارے نفس کے آلات ہیں یونہی فلک کے پرزے خارج حامل جزو ہر مائل مدیر تدویر متمم حاوی محوی کو اکب نفس فلکی کے ہونا کیا محال۔ (۶) اقول ایک جزو متحرک اور دوسرا ساکن تو اختلاف افعال نہ ہوا سکون فعل نہیں ۱۲۔
علہ علامہ سید شریف نے بھی حاشیہ شرح حکمہ العین میں اسے نقل کیا اور اتنا بڑھایا کہ یہ دعویٰ (باقی بر صفحہ آئندہ)

حرکت مستدیرہ کرے تو غرق ہوا، اور تحدید جہتیں میں کچھ فرق نہ آیا کہ یہ حرکت تحت و فوق میں نہیں (شرح تجرید قوشچی) اس کا جواب میر ہاشم وغیرہ نے خواشی میبذی میں دیا کہ دو انی نے تحقیق کیا ہے کہ جہات ستہ سے باقی چھ جہتیں بھی انھیں فوق و تحت کی طرف راجع ہیں۔

اقول ہاں جو حرکات خطوط مستقیمہ یا منحنیہ، غیر مستدیرہ یا مستدیرہ غیر محیط بمرکز عالم یا محیطہ خارجہ المرکز پر ہوں ضرور تحت و فوق کی طرف راجع ہیں لیکن جو خطوط مستدیرہ موافقہ المرکز پر ہوں محال ہے کہ ان کی طرف راجع ہوں ورنہ مرکز سے دائرہ تک بُعد مساوی نہ رہے گا کہ لا یخفی (جیسا کہ پوشیدہ نہیں۔ ت) بلکہ سیال کوئی نے یوں تقریر کی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر ایک جہت حقیقیہ سے دوسری کو کہ یا دونوں مکان طبعی ہوں گے یا دونوں قسری، یا ایک طبعی ایک قسری، بہر حال حرکت حقیقیہ سے حقیقیہ کو ہے (حاشیہ شرح مواقف)۔

اقول (۱) یہ اسی بدایت کے خلاف ہے کہ مرکز عالم کسی دائرہ موافق المرکز پر حرکت کیونکر تحت سے فوق یا فوق سے تحت کو ہو سکتی ہے حالانکہ ہر وقت مرکز سے بُعد یکساں ہے۔

(۲) اگر اینیہ جہات حقیقیہ ہی میں منحصر تو زمین اگر اپنی کرویت حقیقیہ پر رہتی کوئی سیاحت تمام رُوئے زمین کے ذرے ذرے پر سیاحت کر آنے والا کبھی خواہ کیسے ہی منحنی خطوط پر مختلف جہات میں چلتا متحرک نہ ٹھہرتا کہ آج کو بھی جہات حقیقیہ سے اس کا فاصلہ نہ بدلا۔

(۳) جُور نار اگر کُورہ نار پر حرکت اینیہ مستدیرہ کرے طبعی سے طبعی کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ سے حقیقیہ کی طرف نہیں۔

(۴) جُور نار اگر محذب ہوا میں یونہی متحرک ہو قسری سے قسری کی طرف منتقل ہے اور حقیقیہ میں تبدیل نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نہیں ہو سکتا کہ ہر حرکت مستقیمہ (یعنی اینیہ) جہت حقیقیہ سے جہت حقیقیہ ہی کی طرف ہو پھر منسرایا فتامل۔ اس کے بعد وہ تقریر فرمائی کہ اینیہ نہ ہوگی مگر جہت سے جہت کو۔

اقول جب تک وہ ثابت نہ ہوئے کہ اینیہ نہ ہوگی مگر تحت و فوق میں اس تقریر کا محل نہ تھا اور اس کے اثبات کی طرف کوئی راہ نہیں ۱۲ منہ غفلہ

سادساً اقول محدود کے لئے جہت درکار نہیں بلکہ اس کے اجزاء کی حرکت کے لئے، تو کیا محال ہے کہ

عہ انت تعلم ان الكلام في الاجزاء
المقدارية و يكفي للخرق افتراقها
وهي مؤخره عن الكل فان دفع
ما في اليبذى من ان التحديد مقدم
على الاجزاء والاجزاء على الكل
فلزم تقدم التحديد على الفلك انتهى
اما عدم صدور ان امكان
الحركة الاينية في جسم يتوقف على
وجود الجهة وتحددها بجسم آخر
اذ لولا هي لامتنعت الاينية فيجب
تقدم الجهات وتحددها بالتحديد
على الاجزاء الاعلى حركاتها فقط
انتهى فاقول اولاً منقوص بالحركة
الوضعية فان امكانها في جسم يتوقف على
وجود الاوضاع وتعينها بجسم آخر اذ لولا هي و
تعيها لامتنعت الوضعية فيجب تقدم
الاضاع على جنس الاجزاء
لاعلى حركاتها فقط وهو اشنع
المحالات اذ لاوضع للاجزاء اذ هو
توجاننا ہے کہ گفتگو اجزائے مقدار یہ میں ہے
اور خرق کے لئے ان کا افتراق کافی ہے اور وہ
کل سے مؤخر ہیں، چنانچہ اس سے یبذی کے
اس قول کا اندفاع ہو گیا کہ تحدید مقدم ہے اجزاء
پر اور اجزاء مقدم ہیں کل پر، تو اس طرح تحدید
کا فلك پر مقدم ہونا لازم آیا انتہی۔ رہا صدر ا
کا زعم کہ کسی جسم میں حرکت ایفہ کا امکان، وجود
جہت اور اس کے کسی دوسرے جسم کے ساتھ
تحدید پر موقوف ہے کیونکہ اگر جہت موجود نہ ہوگی
تو ایفہ ممکن ہوگی۔ لہذا جہات اور تحدید کے ساتھ
ان کے تحدید کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا واجب
ہوگا نہ کہ فقط انکی حرکات پر۔ انتہی۔ میں کہتا ہوں
اولاً تو یہ منقوض ہے حرکت وضعیہ سے کہ اس کا
کسی جسم میں امکان، اوضاع کے وجود اور کسی
دوسرے جسم کے ساتھ ان کے تعین پر موقوف ہے
اس لئے کہ اگر وہ نہ ہوں اور ان کا تعین نہ ہو تو
وضعیہ ممکن ہوگی لہذا اوضاع کی تقدیم جنس اجزاء
پر واجب ہوگی نہ کہ فقط ان کی حرکات پر، یہ بدترین
محال ہے کیونکہ اجزاء کی کوئی وضع نہیں۔ اس لئے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

المیبدی الفن الثانی فی الفلکیات فصل ان الفلك بسیط المطبع المحمدی لکھنؤ ص ۱۶۶
صدر (شرح ہدایت الحکمة)

ان کے اجزاء کی حرکت کو وہی جہات درکار ہوں جن کی حد بندی خود اس کی شکل نے کی۔ توضیح اس کی یہ کہ فرق کے لئے خود فلک کا حرکت ایثیہ کرنا مطلوب نہیں بلکہ اس کے بعض اجزاء کا اور تحدید صرف اس کے تشکل پر موقوف اور تشکل مساوق تعین اور تعین مساوق وجود تو وجود تک تحدید پر فقط ایک مرتبہ تقدم ہے وہ بھی ذاتی نہ زمانی اور اجزاء کی حرکت ایثیہ ممکن کہ ارادی ہو فلک کا نفس منطبق انہیں یہ حرکت دے جیسے تمہارے نزدیک کل کو حرکت مستدیرہ دے رہا ہے اور اس ارادہ کا لازم وجود ہونا ضرور نہیں ممکن کہ لایزال میں ہو جس طرح کل متعاقب حادث دورے نئے نئے تخلیقات نفس منطبقہ سے پیدا ہو رہے ہیں۔ ممکن کہ وہ تخیل و شوق جو اجزاء نے مذکورہ کو حرکت ایثیہ دینے پر باعث ہوا کسی دورہ خاصہ کل سے منوط و مشروط ہو جیسے ہر دورہ دورہ آئندہ کے لئے معد ہوتا ہے تو یہ تحریک نہ ہوگی، مگر حادث، اور اسے جہات وہی درکار ہوں گی جن کی حد بندی خود شکل فلک تمہارے زعم سے ازل میں کر چکی۔

سابعاً قول بلکہ ممکن کہ یہ حرکت ارادیہ بھی وجود فلک کے ساتھ ہی ہو اور اب بھی تحدید کو اس پر تقدم ہی رہے گا کہ یہ حرکت ارادے پر موقوف اور ارادہ شوق پر اور شوق تصور پر اور تصور وجود پر تو وجود کو حرکت پر چار مرتبے تقدم ہوا اور تحدید پر ایک ہی مرتبہ تھا تو تحدید حرکت پر تین مرتبے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کہ وہی متبدل ہوتی ہے حرکت ضعیف میں نہ کہ وضع کل۔ اور میں ثانیاً کہتا ہوں اور وہی حل ہے کہ امکان سے اگر اس کی مراد امکان ذاتی ہے بایں معنی کہ جسم باعتبار اپنی ذات کے اس سے انکاری نہیں ہے تو اس کے لئے وجود جہت واجب نہیں بلکہ تصور جہت واجب ہے، اور اگر اس کی مراد امکان سے امکان واقعی ہے تو اس کا ذات کے ساتھ ہونا واجب نہیں یہاں تک کہ جہات کا نفس اجزاء پر مقدم ہونا لازم آئے

۱۲ منہ۔ (ت)

المتبدل في الوضعية دون وضع الكل وثانياً وهو الحل ان اراد الامكان الذاتي بمعنى ان الجسم في حد ذاته لا يباها فلا يجب له وجود الجهات بل تصورها وان اراد الوقوع لا يجب كونه مع الذات حتى يلزم تقدم الجهات على نفس الاجزاء ۱۲ منه غفر له۔

مقدم رہی۔

ثامناً اقول ہم ثابت کریں گے کہ بساطت فلک باطل ہے اور جب اجزاء مختلف الطباع ہوئے تو خود کہتے ہو کہ وہ طبعاً اپنے اپنے چیز کے طالب اور اجتماع پر مقصور ہوں گے اور قسر کو دوام نہیں رفتہ رفتہ ضعیف ہو کر قوی اجزاء غالب آکر ترکیب کی گرہ کھل جائے گی اور اجزاء اپنے اپنے چیز کو جائیں گے تو یہ حرکت نہ ہوگی مگر لایزال میں اور تحدید ازل میں ہو چکی۔ اگر کئے حرکت کبھی ہو جب طبعی ہے اس کا اقتضا تو طبیعت میں مدد وجود سے ہو گا جس پر وجود کو ایک ہی مرتبہ تقدم ذاتی ہو گا اور اسی قدر تحدید پر تھا تو اقتضائے حرکت ایسی و تحدید مرتبہ واحدہ میں ہو گئے حالانکہ تحدید اس پر مقدم ہے کہ اُسے اس پر توقف ہے۔

اقول اگر نفس اقتضائے حرکت وجود جہت پر موقوف بھی ہو تو حرکت مقتضائے طبع نہیں مگر بالعرض جب چیز میں نہ ہو تو اقتضائے حرکت فقدان چیز پر موقوف اور فقدان چیز قسر پر اور قسر اقتضائے طبعی چیز پر کہ جہاں طبع نہیں قسر نہیں اور اقتضائے طبعی وجود پر تو اقتضائے حرکت وجود کے چار مرتبہ مؤخر ہے اور تحدید ایک ہی مرتبہ، تو تحدید اقتضائے حرکت پر تین مرتبہ مقدم رہی۔ اگر کئے نفس چیز میں فوق و تحت ملحوظ خفیف کا وہ ثقیل کا یہ۔

اقول ہر جسم کا چیز ایک ہویت رکھتا ہے جس کے سبب اس کی طرف اشارہ حسیہ اوروں سے جدا ہے وہ ہویت مقتضائے طبع ہے فوق و تحت ملحوظ نہیں اور اگر نہیں مانتے تو فلک الافلاک کا چیز طبعی بتاؤ۔ اگر کئے وہ وضع جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے اور وہ اس کا سب سے اوپر ہونا ہے (ہدیہ سعیدیہ)۔

اقول اب اقتضائے فوقیت مقتضی سے پہلے تحدید جہات چاہے گا محدود محدود نہ رہا۔ اگر کئے وہ ترتیب جس سے وہ باقی اجسام سے ممتاز ہے (جو نیوری فصل شکل)۔

اقول یہ بھی اول کے قریب یا دوسرے لفظوں میں وہی ہے ترتیب ممتاز یہی ہے کہ اس سے اوپر ہے، معہذا یہ دونوں طوسی کے طور پر باطل ہیں کہ ہر ایک میں لحاظ امور خارجہ کسے تو چیز طبعی نہ ہوگا اگر کئے اس کی وضع (جو نیوری فصل چیز) یہ لفظ مجمل ہے وضع سے اگر وہ نسبت مراد جو اس کے اجزاء کو دیگر اجسام سے ہے تو بسبب لحاظ خارج چیز طبعی نہیں ولہذا طوسی نے اس معنی سے انکار کیا معہذا یہ وضع تو بروقت بدل رہی ہے اگر طبعی ہوتی نہ بدلتی کہ فلک پر قاسر نہیں مانتے۔

اقول یہی ردائن کے طور پر صحیح ہے نہ وہ کہ طوسی نے کہا، ہم عنقریب بیان کریں گے

کہ مقتضی بالفتح میں لحاظ خارج ہوگا ہاں یہ اعتراض کریں کہ اجزاء کا لحاظ خود خارج کا لحاظ ہے جیسا کہ ابھی آتا ہے تو ضرور صحیح، اور اگر وہ نسبت جو باہم اس کے اجزاء میں ہے اسے طوسی نے اختیار کیا اور نہ جانا کہ یہ کب لحاظ خارج سے خارج ہے فلک جسم متصل وحدانی ہے نہ اس میں اجزاء نہ ان کے اوضاع تو طبیعت اگر اپنی حالت پر چھوڑی جائے ان میں سے کچھ نہ ہوگا جس کا اقتضا کرے۔
اقول معہذا جب اجزاء متحد الطبع ہر ایک کے لئے ایک وضع کی تخصیص کا اقتضا کیا معنی وضع کے تیسرے معنی اور ہیں ایسا ہونا کہ اشارہ حسیہ ہو سکے سیالگوئی اور ان کے اتباع سے حمد اللہ نے کہا یہ تو صورت جسم کا مقتضی ہے، طبائع مختلفہ سے تعلق نہیں، تعلق نہیں رکھتا تو مراد نہیں ہو سکتا۔

اقول جسم کا مقتضی مطلق اشارہ حسیہ کا صالح ہونا ہے نہ خاص اشارہ محدود کا جو بے کم و بیش یہاں تک منتہی ہے یہ وہی چیز طبعی کی تحدید ہے کہ طبیعت سے ہوئی لاجرم فلک اطلس کا چیز طبعی ہی وضع معنی اخیر ہے اور اس میں فوق و تحت ملحوظ نہیں یونہی تمام اجسام کے لئے عند التحقيق ہر ایک کے لئے جو وضع خاص محدود ہے وہی اس کا چیز طبعی ہے نہ جس طرح ابن سینا نے کہا کہ یہ خاص اطلس میں ہے باقی میں چیز طبعی ان کا مکان مکان تو تمھارے نزدیک سطح حاوی ہے تو لحاظ خارج سے چارہ نہیں پھر طبعی کب ہوا (حمد اللہ)۔

اقول یہ وارد نہیں طبعی کے لئے جانب مقتضی بالکسر ہیں لحاظ خارج نہیں نہ کہ جانب مقتضی بالفتح میں ورنہ چیز خود ایک امر خارج ہے کیونکہ مقتضی ہوگا، رہا یہ کہ اس پر صحیح رد کیا ہے۔

اقول ظاہر ہے کہ جسم اگر اپنی طبیعت پر چھوڑا جائے ہرگز اس کا اقتضا یہ نہ ہوگا کہ کوئی دوسرا جسم اسے حاوی ہو تو مکان کو طبعی کہنا جہل ہے بلکہ وہی وضع مذکور ہر ایک کے لئے اس کا چیز طبعی ہے۔ اگر کہتے اشارہ نہ ہوگا مگر جہت کو تو وضع بایں معنی خود محتاج جہات ہے۔
اقول ہاں مگر محتاج تحدید جہات نہیں کہ تحت یہیں تک ہے فوق آگے نہیں اور محذور تقدم تحدید میں ہے نہ تقدم نفس جہت میں، ہکذا ینبغی التحقيق واللہ تعالیٰ ولی التوفیق (یونہی تحقیق چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق کا مالک ہے۔

تاسعاً اقول یہاں سے ایک رد واضح ہوا حرکت کی جہت چاہئے کہ بعد و منتہی کی طرف اشارہ جدا ہو تحدید کی حاجت نہیں اور نفس جہد کی حاجت خود محدود کو ہے کہ بے اس کے اس کا چیز طبعی

نامتصور سے شبہ کا مبنی ہی اڑ گیا۔

عاشراً اقول سب جانے دو فلک بسیط ہی سہی اور حرکت کے لئے تحدید کی حاجت اور یہ حرکت اجزاء نہ طبعیہ نہ ارادیہ، پھر قاسر سے کون مانع ہے۔ ہم روشن کر چکے کہ فلک پر قاسر جائز، اب اس کی تحدید کی ہوئی جہات میں قاسر کا اس کے اجزاء کو حرکت دینا کیا محال ہے۔ تنبیہ ہم نے حرکت اجزاء ارادیہ طبعیہ قسریہ ہر طرح کی لی ان میں جائز کہ نیچے ہی کے اجزاء چیز غریب میں ہوں یا انہیں سے ارادہ متعلق ہو کہ خود مرجع ہے یا کوئی وجہ ترجیح تھا قاسر انہیں پر قسریہ خواہ ارادہ، یا یوں کہ مثلاً بوجہ قرب انہیں پر اثر قسریہ نیچے، ان سب صورتوں میں اوپر کے اجزاء کو حافظ محذب ہیں برقرار رہیں گے اور ممکن کہ وہ بھی تداخل و تکاثف سے حرکت اینیہ کریں یا ان کا کوئی حصہ کٹ کر نیچے آئے اور معا دوسرا جسم پیدا ہو کر اس کی جگہ بھر دے یا جوش دیگ کی طرح اوپر کے اجزاء نیچے نیچے کے اوپر جایا کریں۔ ان میں سب کو حرکت اینیہ ہوگی اور جملہ صورتوں میں تحدید جہت میں خلل نہ آئے گا۔ الحمد للہ تلك عشرة كاصلة (الحمد للہ یہ پوری دستل ہوئیں۔ ست) فلک اعلیٰ پر تھا، اب ایک باقی افلاک پر بھی سن لیجئے۔

حادی عشر تحدید کا قصہ فلک اطلس میں تھا باقی آٹھ پر خرق سے کیا مانع اور معراج مبارک میں انہیں سات آٹھ کا خرق درکار نہ کہ تاسع کا جسے تم عرش اعظم سمجھتے ہو، اس پر فلسفی نے کہا کہ ہر فلک میں مبدئ میل مستدیر ہے تو مبدئ میل مستقیم نہیں کہ اجتماع محال اور فلک پر قسریہ محال تو میل مستقیم محال تو حرکت مستقیم محال تو خرق محال یہ انہیں مقدمات باطلہ اور ان کی امثال ہوسات ظاہر پر مبنی ہے،

اولاً اقول حرکت مستدیرہ کہ مرصاد ہے حرکت کو اکب ہے عنقریب آتا ہے کہ کسی فلک کے لئے حرکت درکنار اس کی صلاحیت ثابت نہیں تو مبدئ میل مستدیرہ کہاں سے آئے گا۔

ثانیاً اقول بلکہ ہم ثابت کریں گے کہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً حرکت محال۔

ثالثاً اقول ہم ثابت کر چکے کہ فلک میں مبدئ میل مستقیم ہے۔

رابعاً اجتماع میلین کیا محال مثلاً بنگو اور پتے کی حرکت میں دونوں ہیں (مواقف)

اس پر عبد الحکیم نے کہا کہ حرکت مستدیرہ اصطلاح میں وہ ہے کہ چیز سے باہر نہ کرے یہ درجہ میں کہاں (حاشیہ شرح مواقف)۔

اقول (۱) یہ عجیب جواب ہے جب مستدیرہ کے معنی یہ لے لئے تو اس مستقیمہ سے امتناع اجتماع بدیہی ہو گیا۔ فلسفی کہ خود مسئلے کو نظری مان رہا اور جسم مرکب میں اجتماع میلین کے امتناع میں خود فلسفہ مضطرب ہو رہا ہے اس کا کیا محل رہا۔

(۲) کلام اجتماع دو مبدئ میل میں ہے نہ بالفعل اجتماع میلین میں حرکت مستدیرہ محض وضعیہ ہونا کیا اس کے منافی کہ اُس میں مبدئ میل مستقیم بھی ہو چیز میں حرکت مستدیرہ کرے اور بغرض خروج مستدعی عود ہو یہی مبدئ میل مستقیم ہے تو سند غیر مساوی پر کلام کو جواب سمجھنا قانون منظرہ سے خروج ہے فلسفی مقدمہ ممنوعہ کا ثبوت دیتا ہے کہ میل مستقیم خط مستقیم پر لے جانا چاہتا ہے اور مستدیرہ اُس سے پھرتا ہے تو دونوں متنافی ہیں، اور محال ہے کہ بسیط میں دو متنافیوں کا اقتضا ہو اس پر صریح رد ہے کہ دو شرط سے دو متنافی کا اقتضا کیا محال ہے مثلاً چیز میں ہو تو وضعیہ چاہے اور باہر ہو تو ایضاً جو چوڑی نے کہا دو متنافی اگر باختلاف احوال ایک غایت طبعیہ تک موصول ہوں تو دونوں بالعرض مقتضائے طبع ہو سکتے ہیں جیسے چیز سے باہر حرکت اور اندر سکون کہ دونوں سے مطلوب چیز طبعی ہے میل مستقیم و مستدیرہ ایسے نہیں اس کی غایت چیز ہے اور اس کی نہیں کہ یہ اُس تک موصول نہیں معہذا اگر اس کی غایت یہی استدارہ نہ رہے۔ اور جب یہ متنافیوں کی دو غایتیں ہوں تو اگر وہ غایتیں یہی متنافی ہوں تو طبیعت واحدہ مقتضی متنافیوں نہیں ہو سکتی اور نہ ہوں تو طبیعت دونوں کو معاً چاہے گی تو اُن تک موصول یعنی دونوں میل متنافی جمع ہو جائیں گے۔

اقول (۱) جب دونوں اقتضا منوط بشروط اور شرطین متنافی تو اُن کا اجتماع کیونکر

ع بعض نے حواشی میبذی میں اور اونچی آن لی کہ اس کا ملنی الواحد لا یصد مرعنه الا الواحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحدت) طبیعت واحدہ دو چیزوں کا اقتضا کیونکر کرے اقول چیز، شکل، مقدار طبعی، کیفیات جیسے زمین میں برودت، یوست۔ بس ان میں سے ایک اختیار کر لو کہ وہ طبعی ہے باقی سب غیر طبعی، فلسفی ایسے بھی ہوتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ

ہو سکتا ہے، اقتضا میں دخل شرط مقتضی کے طبع ہونے کا مانع نہیں کہ شرط نہ مقتضی ہے نہ جز۔ مقتضی جیسے خود میل مستقیم کہ بالا اتفاق بخروج عن الخیر ہے اور بالاتفاق طبعی ہے، اور اگر تم یہ اصطلاح گھڑو کہ طبعی وہی ہے کہ جو نفس طبیعت من حیث ھلّی ھلّی کا مقتضی ہو تو یہ مسئلہ جس لئے تم نے اُچھالا ہے کہ فلک پر میل مستقیم اور عناصر پر مستدیر منع کرو جیسا کہ جو نیوری نے اس کے متصل فصل میں کیا وہ وہیں باطل ہو جائے گا۔ فلک و عناصر میں ثابت ہوا تو اتنا کہ میل کا اقتضا ہے یہ کہ خالص نفس طباع سے ہے جس میں کسی امر زائد کی اصلاً مداخلت نہیں۔ اس پر کیا دلیل غایت عدم ثبوت ہے نہ کہ ثبوت عدم۔

(۲) ہم وہ غایتیں لیتے ہیں کہ خود متنافی نہیں اور ان میں ایک کا منوط بشرط ہونا بدیہی اور تمہیں بھی تسلیم، اور دوسری بلا شرط اور دونوں میل اس حد تک موصول، کیا محال ہے کہ طبیعت تبدیل وضع چاہے اور چیز کو تو چاہا ہی ہے اب اگر چیز سے باہر ہو چیز تک حرکت مستقیمہ کرے گا۔ دونوں غایتیں اسی حرکت سے حاصل ہوں گی چیز تک وصول یہی اور اوضاع کا تبدیل یہی جب چیز میں پہنچا میل مستقیم ختم ہو جائے گا کہ اس کی غایت حاصل ہو گئی اب میل مستدیر شروع ہو گا کہ یہاں دوسری غایت یعنی تبدیل اوضاع اسی سے ممکن تو چیز سے باہر مستقیمہ کرے گا اور چیز کے اندر مستدیرہ اور دونوں کا مبدیہ طبیعت واحد۔

خاصاً اوپر کتنے وجوہ سے روشن ہو چکا کہ غرق حرکت مستقیمہ پر موقوف نہیں غرض دلیل ذیل کا ایک حرف بھی صحیح نہیں۔

سادساً ارصاد نے اگر بتایا تو اتنا کہ فلک میں میل مستدیر ہے نہ یہ کہ ہمیشہ رہے گا نہ اس کے دوام پر دلیل تمام، تو کیا محال ہے کہ میل مستدیر منقطع ہو کر میل مستقیم حادث ہو، اب تو اجتماع متنافیین نہ ہو گا (شرح مقاصد)۔ ناتمامی دلیل دوام کا بیان عنقریب آتا ہے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

سابعاً اقول سب سے لطیف تزیہ کہ دلیل جمیع مقدمات صحیح مان لیں جب بھی اُسے مدعا سے اصلاً مس نہیں نہ آئندہ بلکہ اس وقت خواہ کسی وقت خرق افلاک کی نافی نہیں، متفلسفہ کی بڑی عیاری ہے، وجہ سُنئے۔ دلیل اگر بتائے گی تو صرف اتنا کہ دو میل طبعی جمع نہیں ہو سکتے اور براہِ چپ لاک دعویٰ عام کیا کہ طباعی نہیں ہو سکتے جس میں طبعی و ارادی دونوں آجائیں کہ فلک کی بگڑی بنائیں، مگر یہ ظلم شدید یا جہل بعید ہے ایک طبعی ایک ارادی ہو تو اصلاً متنافی نہ ان کا اجتماع دشوار، خود جو نیوری نے میل مستقیم طبعی کے ساتھ میل مستدیر ارادی جائز رکھا ہے جیسے حیوان کہ قصداً گھومے، فلک میں

یعینہ ہی صورت ہے کہ اس کا گھومنا قصداً مانتے ہو طبیعت میں میل مستقیم ہونے سے کون مانع ۔
یہ ہیں ان کے مزخرفات جن کو جو نیوری دلائل حقہ قطعیہ واجب الاذعان کہتا ہے ،
نریث لہ سوء عملہ واتبعوا اھواءھم۔ اس کے بڑے عمل اُسے بھلے دکھائے گئے اور

وہ اپنی خواہشوں کے پیچھے چلے ۔ (ت)

ان سات اور ان گیارہ جملہ اٹھارہ وجود نے کچھ تعالے روشن کر دیا کہ خود فلک الافلاک اور جملہ
افلاک کا خرق والیام یقیناً جائز ۔ اتنا عقلاً ہے اور سمعاً ، تو بالیقین خرق سموات قطعاً واقع جس پر
ایمان فرض ۔

واللہ الحجۃ السامیۃ وخرہنالك
المبطلون ، وقیل بعد اللقوم
الظالمین ، والحمد للہ رب
العالمین ۔ اور اللہ ہی کے لئے بلند حجت ہے ، وہاں
باطل والے خسارے میں ہوں گے ۔ اور
فرمایا گیا دُور ہوں ظالم لوگ ۔ اور سب تعریفیں
اللہ کے لئے ہیں جو تمام جہانوں کا پروردگار ہے ۔

اس ضروری مسئلہ دینی پر کلام بجز اللہ تعالے ہماری کتاب کے خواص سے ہے اور ایک یہی کیا
بفضلہ تعالے اس ساری کتاب میں محدود مباحث کے سوا عام اباحت وہی ہیں کہ فیض قدیر سے قلب
فقیر پر فائز ہوئی ہیں ۔ اور ایک یہی کتاب نہیں ، بعونہ عزوجل فقیر کی عامہ تصنیفات افکار تازہ سے
مخلو ہوتی ہیں حتیٰ کہ فقہ میں جہاں مقلدین کو ابدائے احکام میں مجال دم زدن نہیں ۔

تحدثا بنعمة الله والله ذو الفضل
العظیم رب انعمت فزد
یا واحد یا ماجد لاتزل
اللہ تعالیٰ کی نعمت کا ذکر کرتے ہوئے ، اور اللہ
بڑے فضل والا ہے ۔ اے میرے پروردگار !
تو نے انعام فرمایا ہے تو اس میں اضافہ فرما ۔

عہ صدقت یا سیدی لاریب فیہ اذکان فضل اللہ علیک عظیمافاسئلك من
مذکوته حظاً یسیراً

بملازماں سلطان کہ رساند ایں دعا را
کہ بشکر بادشاہی بنوازد ایں گدا را
الجیلانی

عفی نعمة انعمتھا علی و صل و
 سلم علی نعمتک الکبری و رحمتک
 البعداء و فضلك العظیم و علی
 الہ و صحبہ و امتہ و حزبہ
 اجمعین آمین ، و الحمد لله رب
 العالمین۔

اے واحد اے بزرگی والے ! جو نعمت تو نے مجھے
 عطا فرمائی ہے وہ مجھ سے زائل نہ فرما ، اور درود
 و سلام نازل فرما اپنی سب سے بڑی نعمت ،
 اپنی بڑھی ہوئی رحمت اور اپنے فضل عظیم پر اور
 آپ کی آل ، آپ کے اصحاب اور آپ کی تمام
 امت پر۔ آمین ! اور سب تعریفیں اللہ تعالیٰ
 کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔

مقام ہفتم

بسیط نہیں، فلسفی یہاں چار شے رکھتا ہے جن کا حاصل دومی ہے۔
شعبہ ۱: اگر اجزائے مختلف الطباع سے مرکب ہو تو ہر جز اپنے چیز کا طالب ہوگا تو اجزا پر
 حرکت مستقیمہ جائز ہوگی جو فلک میں محال ہے، یہ ہے وہ جسے بہت طویل کہا تھا۔ ہم نے ایک سطح میں
 تلخیص کی اور اس کے کافی و دافی رد مقام ۶ و ۱۲ میں سن چکے۔

شعبہ ۲: اجزا بعض یا کُل اپنے چیز سے جدا ہوں گے کہ دو طبیعتوں کا ایک چیز نہیں ہو سکتا تو
 جو غیر چیز میں ہے قسیرا ہے اور قسر کو دوام نہیں۔ مقاومت طبع سے سُست ہوتا جائے گا اور
 بالآخر طبیعت غالب آئے گی اور گرہ کھل جائے گی تو فلک بکھر جائے گا اور حرکت باطل ہو جائے گی
 تو زمانہ منقطع ہو جائے گا کہ اُسی کی مقدار تھا حالانکہ زمانہ سرمدی ہے۔

اولا بارہا سن چکے کہ قسر کا وجوب انقطاع ممنوع۔
ثانیاً عنقریب آتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت فکلیہ بلکہ اصلاً کسی حرکت کی مقدار نہیں۔
ثالثاً یہ بھی کہ زمانہ سرے سے موجود ہی نہیں انقطاع و دوام کیسا۔
رابعاً یہ بھی کہ زمانہ موجود بھی ہو تو اس کا انقطاع جائز۔

شعبہ ۳: جن اجزا سے فلک مرکب ہو ان کی انتہا بسا لٹ پر ضرور، بسیط اگر اپنی شکل طبعی
 پر ہو تو گرہ ہوگا کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے اور متعدد کُرے مل کر ایک سطح گروی نہیں بن سکتی
 (کہ ہر دو کا تماس نہ ہوگا مگر ایک نقطے پر باقی بیچ میں فرج رہے گا) ورنہ جو شکل غیر طبعی پر ہوں ان کا
 طبعی کی طرف عود جائز ہوگا تو حرکت مستقیمہ جائز ہوئی (جو نیچوری)۔

اقول یہ وہی شبہ اولیٰ ہے اور انہیں ردود سے مردود۔ فرق اتنا کر دیا ہے کہ وہاں حیز پر کلام تھا یہاں شکل پر۔

شبہ ۴م، وہ بساط جن سے فلک کا ترکیب ہو طبیعت واحدہ پر ہوں گے یا مختلف۔ بر تقدیر اول ایک طبیعت کے متعدد فردیونہی ہوتے ہیں کہ ہیولیٰ میں انفصال ہو کر ایک حصہ اس فرد کے لئے ہو ایک اس کے لئے، اور مادہ قابل انفصال نہیں ہوتا جب تک کوئی صورت نہ پہنچے وہ صورت اگر یہی تھی جواب ہے تو قابل خرق ہوئی اور دوسری تھی تو کون و فساد ہوا اور فلک پر دونوں محال، بر تقدیر ثانی ہر بسط اگر اپنے حیز طبعی میں ہو تو محیط کی جہتیں مختلف ہو جائیں گی کہ ان میں ایک سے قریب ایک حیز کا حیز طبعی ہو دوسری سے دوسرے کا، تو وہ جہات اس جسم سے پہلے تحدید پا چکیں فلک محدود نہ ہوا (جو نیپوری)۔

اقول اولاً فلک پر خرق جائز مگر اشربوا فی قلوبہم العجل (ان کے دلوں میں بچھڑا رہا تھا۔ ت)

ثانیاً کون و فساد کا امتناع حرکت مستقیمہ پر مبنی اور وہ باطل۔

ثالثاً فلک کا محدود ہونا مردود۔

سرایعاً شق ثانی میں یہ شق چھوڑ دی کہ بعض غیر طبعی میں ہوں اور اس کے لئے پھر اُسی شبہ اولیٰ کی طرف رجوع ضرور ہوگی جس طرح وہاں یہ شق متروک تھی کہ سب اپنے اپنے حیز طبعی میں ہوں جس کے لئے اسی شبہ چہارم کی طرف رجوع ہوئی تو دونوں مل کر شبہ واحدہ ہیں کلام یہاں طویل ہے مگر خیر الکلام ما قل و ذل (بہترین کلام وہ ہے جو مختصر اور جامع ہو۔ ت)

اقول یہ تو ان کے شبہات تھے، اب ہم اصول فلسفہ پر حجت قطعیم پیش کریں کہ بساط فلک محال۔ فلک اگر بسیط ہو تو اُس کا سکون محال ہو کہ اجزاء متحد الطبع ہیں۔ ہر چیز کو سب اوضاع سے نسبت یکساں تو ایک پر قرار ترجیح بلا مرجح۔ نیز حرکت محال ہو کہ حرکت اینیہ ہوگی یا وضعیہ فلک پر اینیہ محال اور وضعیہ کے لئے تعیین قطبین درکار، اور سب اجزاء صالح قطبیت، تو سب کو چھوڑ کر دو کی تخصیص ترجیح بلا مرجح، اور جب بر بنائے بساط سکون و حرکت دونوں محال اور جسم کا اُن سے خلو محال تو بساط محال۔

مقام ہجیدہم

فلک کا قابل حرکت مستدیرہ ہونا ثابت نہیں۔ فلسفی اس کا یہ ثبوت دیتا ہے کہ فلک میں جتنے اجزا فرض کرو متحد الطبع ہوں گے کہ وہ بسیط ہے تو کسی جُز کے لئے کوئی وضع معین لازم نہیں تمام اوضاع سے اُسے یکساں نسبت تو ہر جُز پر ایک وضع سے دوسری کی طرف انتقال جائز اور یہ یہاں حرکت مستقیمہ سے نہ ہوگا کہ فلک پر ایسی جائز نہیں لاجرم مستدیرہ سے ہوگا، تو ثابت ہوا کہ فلک قابل حرکت مستدیرہ ہے، اور ثابت ہوا کہ اس میں مبدل میل مستدیرہ ہے کہ جواز تبدیل خود اس کی ذات سے ناشی ہے۔ لہذا خارج سے ہو تو قسر ہو اور قسر بے میل طبعی ناممکن اور فلک میں میل طبعی نہیں تو قسر محال تو قابل استدراہ نہ رہے گا کہ حرکت بے میل ناممکن، لاجرم اس میں مبدل میل مستدیرہ ہے۔

(رَد) یہ سب زغرفہ ہے۔

اولاً فلک بسیط نہیں (مواقف)۔

ثانیاً قول امتناع ایسیہ بر بنائے تحدید ہے اور تحدید ثابت نہیں۔

ثالثاً قول ہم ثابت کر چکے کہ اس میں مبدل میل مستقیم ہے

رابعاً قول ہم باطل کر چکے کہ قسر بے میل طبعی نہیں۔

خامساً عنقریب آتا ہے کہ یہی دلیل فلک کی حرکت مستدیرہ محال کر رہی ہے نہ کہ قابلیت

عہ اقول یہ جملہ دلیل میں اپنی طرف سے زائد کیا ہے اور اس میں علامہ خواجہ زادہ کے اُس ایراد کا جواب ہے کہ تبدیل وضع کے لئے فلک ہی کی حرکت کیا ضرور دوسرا جسم جس کے اعتبار سے اوضاع ل جائیں اس کی حرکت بھی تبدیل اوضاع کر دے گی۔ علامہ کا دوسرا ایراد یہ ہے کہ ممکن کے بعض اجزا کو ایک جُدا گانہ صورت نوعیہ ملے جو اس وضع خاص کا اقتضاء کرے۔

اقول یہ دو باتوں پر مبنی، ایک یہ کہ یا تو فلک بسیط نہ ہو یا افاضہ صورت استعداد مادہ پر موقوف نہ ہو کہ فاعل مختار ہے، دوسرے یہ کہ فلک قسر جائز ہو کہ جب بعض کی صورت نوعیہ مکمل ہو حرکت سے مانع ہوئی تو باقی اجزاء مقصور ہوئے اور ان میں سے ہر بات خود ہی ان کی دلیل کی بادم ہے تو اس اضافہ لفاضہ کی حاجت نہیں اور اگر اُن کے اصول پر کلام مبنی ہو تو نہ خاک پر قسر جائز نہ بسیط کے مادہ پر اختلاف صور ممکن نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

ثابت کرے (مواقف)۔

سادساً امکان انتقال کو امکان مبدئ میل درکار نہ کہ اُس کا وجود بالفعل (سید شریف و خواجہ زادہ) اس پر سیالکوٹی نے اعتراض کیا کہ مبدئ میل بالفعل نہ ہو تو نظریات جسم حرکت محال ہو کہ جس میں میل طبعی نہیں قاسرے قبول حرکت نہ کرے گا حالانکہ اُس کا امکان ثابت ہو چکا۔

اقول اس مبنی کے بطلان سے قطع نظر امتناع للذات اور امتناع لعدم الشرط میں فرق نہ کیا نفس ذات کو حرکت سے ابا نہیں کہ امتناع ذاتی ہو، بالفعل امتناع اس لئے ہے کہ علت حرکت یعنی میل موجود نہیں، مگر ذات کو اس کے حدوث سے منافات بھی نہیں تو حرکت سے ابا کب ہوا۔ بالجملہ سلب امکان للذات میں لام تعلیل پر دو احتمال ہیں :

اول للذات متعلق سلب ہو یہ امتناع ذاتی ہے، اور یہ یہاں نہیں۔

دوم متعلق امکان ہو یعنی نفس ذات اُس کے لئے کافی ہو اور کسی شے کی حاجت نہ ہو۔ یہ ضرور یہاں مسلوب ہے اور منافی قابلیت نہیں و بعبارة اُخری امکان للذات ہی کے دو معنی ہیں، لام تخصیص کا ہو یا تعلیل کا، اول امکان ذاتی ہے وہ ضرور ہے اور محتاج وجود مبدئ نہیں۔ دوم امکان وقوع بوجہ نفس ذات ہے، یہ بے میل نہیں اور امکان ذاتی کا منافی نہیں۔

سابعاً بنظر طبیعت سب اوضاع سے اجزاء کی تساوی نسبت بنظر خصوص جُز تساوی کو مستلزم نہیں ممکن کہ خاص اس جُز کو خاص اس وضع سے مناسبت ہو تو اُس کے لئے یہی وضع واجب ہو (سیالکوٹی)۔

اقول یہ محل نظر ہے ہدیت بے وجود خارجی معدوم ہے اور معدوم میں اقتضا نہیں، فتأمل (پس غور کیجئے)۔ بہر حال چھ وجوہ سابقہ کے لئے وافی ووافر ہیں۔

مقام نوزدہم

فلک کی حرکت ثابت نہیں۔ ریاضیوں نے کواکب کی نو حرکات مختلفہ دیکھیں۔ ایک سب سے تیز حرکت یومیہ جس میں سب شریک ہیں۔ اور ایک سب سے سُست حرکت ثوابت اور ساتوں سیاروں کی۔

اقول اور اتنا طبیعات سے لیا کہ افلاک پر خرق خال لاجرم افلاک کو متحرک بالذات مانا۔ اور کواکب کو بالفرض اور اسی انتظام کے لئے وہ حوامل و ممتکات و تدویر و جہزہ و مائل و تدویر و غیرہ کے

محتاج ہوئے مگر فلک الافلاک زبردستی مان لیا بلکہ فلک ثامن بھی۔ علامہ قطب الدین شیرازی نے کیا خوب کہا کہ نو حرکتوں کو نو فلک کیا ضرور ہو سکتا ہے کہ ثابت مثل فلک زحل میں ہوں اس کی حرکت خاصہ سے متحرک اور ساتوں افلاک کے ساتھ ایک نفس متعلق کہ انہیں حرکت یومیہ دے، یعنی تو آسمان سات ہی رہیں گے جیسا کہ اُن کے خالق کا ارشاد ہے۔

اقول بلکہ یوں کہتا تھا کہ نفس فلک زحل باقی کے قسمر پر قادر ہو جس طرح نفس انسانی قسمر اجبار پر تو فلک زحل کی حرکت ارادی ہوتی باقی کی قسری، یہ اس لئے کہ ایک نفس دو جسموں سے متعلق نہیں ہوتا جیسے دو نفس ایک جسم سے طبعی اپنی طبیعیات پر چلے اور اتنا ریاضیوں سے لیا کہ نو فلک ہیں اور ان کی حرکت کے ثبوت میں تین شبہ پیش کئے،

شبہ ۱: مقام سابق میں فلسفی کی دلیل گزری کہ افلاک میں مبدل مستدیر ہے تو ضرور میل مستدیر ہے تو ضرور متحرک بالاستدارہ ہے کہ وجود موثر کے وقت وجود اثر واجب ہے، اس کے مفصل رد ابھی اور مقام اول سوال سوم میں گزرے۔

شبہ ۲: جب ہر جہز کو سب اوضاع سے نسبت مساوی تو یا جہز کسی وضع پر نہ ہو گایا ایک ہی پر ہو گایا سب پر مٹا ہو گایا بدل بدل کر اول و ثالث پدائتہ محال ہیں اور ثانی ترجیح بلا مرجح لا جسم راجح لازم اور یہی حرکت مستدیرہ ہے موافق و شرح میں اس پر دو وجہ سے رد فرمایا،

اولاً اس کا مبنی بساطت فلک ہے اور وہ محدث کے سوا اور افلاک کے لئے ثابت نہیں۔
اقول حاشا اس کے لئے بھی نہیں جس کی تفصیل سن چکے۔

ثانیاً بساطت اگر سب میں مسلم ہو تو وہ مقتضی حرکت نہیں بلکہ مانع حرکت ہے کہ قطبین کی تعیین جہت کی تعیین قدر حرکت کی تعیین ضروری ہوگی اور وہ ہر ایک بشمار طور پر ممکن تو ایک کی تخصیص ترجیح بلا مرجح ہے اسی پر طوسی کا وہ جواب تھا جس کی سرکوبی سوال سوم میں گزری۔

ثالثاً **اقول** دلیل چاروں کمرہ عناصر سے منقوض وہ بھی بسیط ہیں تو واجب کہ سب ہمیشہ حرکت مستدیرہ کریں۔

رابعاً **اقول** کیوں نہیں جائز کہ مقتضائے طبیعت فلک سکون ہو تو خصوص وضع نہ تخصیص وضع ہے نہ ترجیح بلا مرجح، اس کا بیان مقام ۸ میں گذرا۔

عہ علامہ خواجہ زادہ نے تہافت الفلاسفہ میں بھی یونہی استثنایا کیا ۱۲ منہ غفرلہ المولیٰ سجنہ و تعالیٰ

خامساً اقول بلکہ سکون میں بلا وجہ التزام وضع کی کوئی وجہ ہی نہیں۔ وضع وہ لیتے ہو جو فلک کے لئے ہے تو اس کا التزام ضروری ہے کہ وہی اس کا چیز طبعی ہے جیسا کہ مقام ۴۴ میں ہم نے میریں کیا، یا وہ اوضاع جو اجزاء کو ہیں تو خارج میں کہاں اجزاء اور کہاں اوضاع، یہ تو محض ذہنی انتزاع اگر اس سے یہی ترجیح بلا مرجع واقع میں لازم آتی اور اس کا دفع ضروری ہے تو باہر ہی ہے اُن کے اوضاع کیوں لو آپس میں بھی تو وضعیں ہوں گی ایک جز دوسرے سے گرہ بھر دور ہے، تیسرے سے گز بھر، چوتھے سے لاکھ میل۔ یہ سب ترجیح بلا مرجع ہیں، تو نہ صرف دورہ بلکہ واجب ہے کہ فلک کے تمام اجزاء میں تلاطم ہوتا ہمیشہ اجزاء اُن کی جگہ جاتے وہ ان کی جگہ آتے، سارے جسم کی بناوٹ ہر وقت تہ وبالا ہوتی رہتی۔ اچھا خرق محال مانا تھا کہ ذرہ ذرہ پاش پاش کر دیا اور اب بھی نجات نہیں، جتنے تجزیے ممکن تھے سب ہوئے تھے تو جز بجز لایہ تجزی لازم، اور اگر ہنوز ہر جز کا تجزیہ ممکن تھا جیسا تمہارا مذہب ہے تو اس جز کے اجزاء کی باہم اوضاع کب بدلیں۔ پھر ترجیح بلا مرجع رہی واجب کہ ہر جز کے ریزے ریزے بھی جگہ میں بدلتے اور اب ان ریزوں پر بھی کلام ہوگا اور کبھی مٹی نہ ہوگا تو ترجیح بلا مرجع سے کبھی نجات نہیں، ہاں ایک ہی جائے پناہ ہے کہ فاعل عز وجل کو مختار مانو اور اس کے مانتے ہی تمہاری دلیل راستا منہدم، ہم شئی دوم اختیار کریں گے اور ترجیح بلا مرجع نہیں بلکہ مرجع ارادہ فاعل جل و علا ہے جس وضع پر اس نے بنا دیا اسی پر بنا، پھر حرکت کس لئے، اگر کئے ترجیح بلا مرجع حفظ اوضاع بیرونی میں ہے نہ اندرونی میں کہ فلک میں صورت نوعیہ حافظ اتصال ہے اور مانع استدارہ نہیں۔

اقول خاص فلک میں حافظ اتصال ہے تو اس کا حاصل وہی امتناع خرق کہ باطل ہو چکا اور مطلقاً تو صریح باطل آب و ہوا میں کیا صورت نوعیہ نہیں، پھر کس قدر جلد اُن کے اجزاء متفرق ہو جائے ہیں۔ اگر کئے امتناع خرق وہ باطل ہوا کہ جہت امتناع حرکت مستقیمہ سے ہو کیوں نہیں ممکن کہ باوصف امکان مستقیمہ خود صورت نوعیہ آبی تفرق ہو تو اس کی جہت سے خرق محال ہوگا۔

اقول سب ایرادوں سے قطع نظر یونہی کیوں نہیں ممکن کہ خود صورت نوعیہ آبی استدارہ ہو تو اوضاع بیرونی کا دوام اسی جہت ہوگا۔ اگر کئے ہم امتناع خرق سے درگزرے اب کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں صلابت ہو کہ تفرق علیہ اقول یہاں وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو ہم نے مقام ۹ میں کہا کہ مناشی کا وجود بیرونی و اندرونی سب نسبتوں کے لئے ہے ۱۲ منہ غفرلہ

علہ تنبیہ، اقول یہاں کلام بقائے شکل میں ہے نہ نفس تشکل میں کہ شکل بننے میں یہ جسد یہاں اور وہ وہاں کیوں ہوا تو تشدق کا یہ شق شقہ کہ اجزاء تو بعد تشکل ہو گئے یہاں ناشی نہیں ۱۲ منہ غفرلہ

اجزاء دشوار ہو ترجیح حفظ اوضاع اندرونی کو اسی قدر پس ہے امتناع تفرق کی حاجت نہیں۔
اقول علی التسلیم جب امتناع خرق جا کر صلابت ممکن تو حرکت مستقیمہ ممکن ہوتی کہ محال ہوتی
 تو خرق محال ہوتا اور جب حرکت مستقیمہ ممکن تو کیوں نہیں ممکن کہ فلک میں ثقل شدید ہو کہ اُسے مطلقاً
 ہلنے نہ دے حفظ اوضاع اندرونی کہ مزج صلابت ہوتی حفظ اوضاع بیرونی کا مزج ثقل ہو تو شبہ کی
 شق ثانی مختار رہی اور ترجیح بلا مزج لازم نہ آئی بہر حال استدلالہ نا ثابت رہا۔

سادساً اقول تم پر مصیبت یہ ہے کہ حرکت مستدیرہ کر کے بھی سب اوضاع پر
 علی سبیل البدلیۃ بھی نہ آ سکے گا۔ ظاہر ہے کہ ان قطبوں کے سوا اور اقطاب پر متحرک ہو تو اور اوضاع
 بدلیں گی اور اقطاب غیر متناہی تو غیر متناہی اقسام تبدیل باقی رہ گئیں۔ اگر کئے مقصود اس قدر ہے کہ
 ایک وضع کا التزام نہ رہے کہ ترجیح بلا مزج لازم آئے اور جب ایک محور پر ہمیشہ متحرک ہے ہر وقت
 وضعیں بدل رہی ہیں گو استیجاب اوضاع نہ ہو۔

اقول اولاً یہ جواب کیا ہوا التزام وضع سے فرار تو اس لئے تھا کہ ترجیح بلا مزج نہ ہو وہ اب
 بھی حاصل کہ ایک وضع کا التزام نہ سہی غیر متناہی وجہ تبدیل سے ایک ہی وجہ کا التزام تو ہے۔
 ثانیاً اگر صرف اتنے میں کام چل جاتا ہے کہ وضع واحد کا التزام نہ رہے تو حرکت مستدیرہ
 کیا ضرور ہر وقت ایک خفیف ہلتا رہنا کافی، اگرچہ ایک ہی پال برابر کہ وضع ہر وقت یونہی بدلے گی۔
سابعاً اقول سب جانے دو وضع واحد پر رہنا اس وقت ترجیح بلا مزج ہے کہ انتقال
 سے کوئی مانع نہ ہو اور عدم مانع ممنوع۔

ثامناً عاشراً بلکہ تین مانع موجود ہیں کہ قدر وجہت و محور کسی کی تعیین نہیں ہو سکتی
 سرب انعمت علیٰ فرد (اے میوے پروردگار! تو نے مجھ پر انعام فرمایا ہے اس میں اضافہ فرما۔ ت)
شبہ ۳: جب خود فلک میں مبدل میل مستدیرہ ہے تو اس میں اس سے منع ہو گا نہیں
 ہو سکتا کہ طالب بھی ہو اور مانع بھی نہ خارج سے ممانعت ہوگی کہ حرکت مستدیرہ سے مانع نہیں مگر میل مستقیم
 اور فلک میں نہیں، لاجرم میل موجود ہو گا اور وہ موجب حرکت۔ یہ شبہ اولے کے چاک کار فوسے وہاں
 نفس وجود مبدل کو موجب وجود میل ٹھہرا دیا تھا اور اس سے ذہول کہ مانع بھی کوئی چیز ہے یہاں اس کا
 شعور ہو کر عدم مانع کا شاخصانہ بڑھایا اور اب بھی بوجہ مردود،

اولاً مبدل میل مستدیرہ کا وجود ثابت نہیں (سید شریف)۔

ثانیاً **اقول** بلکہ عدم ثابت، کما تقدّم۔

ثالثاً طلب و منع کا امتناع اجتماع بحسب طبیعت غیر شاعرہ مسلم اور فلک شاعر ہے۔
اقول یعنی ممکن کہ نفس طالب استدراہ ہو اور طبیعت مانع جیسے انسان کے اوپر جبت کرنے میں۔

سابعاً مستدیرہ سے مانع کا میل مستقیم میں حصہ ممنوع۔

اقول تین مانع ہم بتا چکے۔

خامساً کیا ثبوت ہے کہ وہاں کوئی میل مستقیم والا نہیں جو فلک کو روکے۔
سادساً مانا کہ مبدع میل بھی ہے اور مانع بھی نہیں، پھر یہی وجود میل کیا ضرور ممکن کہ میل کسی شرط پر موقوف ہو جو یہاں مفقود۔

سابعاً **اقول** بلکہ یہاں میل محال کہ وہ علت حرکت ہے اور حرکت وہ کہ کمال ثانی رکے اور یہاں کمال ثانی مفقود۔ دیکھو سوال دوم میں ہماری تقریریں۔

مقام ہستم

بلکہ اصول فلسفہ پر فلک کی حرکت مستدیرہ بلکہ مطلقاً جنبش یکسر باطل و محال، کسی چیز کو باطل کہنا دو طور پر ہوتا ہے، ایک بطلان ثبوت، یہ اول تھا اور اس میں فلاسفہ مدعی تھے۔
دوم ثبوت بطلان، یہ اب ہے اور اس میں ہم مدعی ہیں، ثبوت ہمارے ذمہ ہے فنقول و باللہ التوفیق (تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں۔ ت)۔

حجت ۱ تا ۳ : تعین جہت تعین قدر تعین محور میں لزوم ترجیحات بلا مرتجی کہ بار ہا مبہین ہوا۔
اقول اور اول و دوم مطلقاً حرکت پر وارد اگرچہ وضعیہ نہ ہو۔
حجت ۴ : **اقول** بعض اوضاع کا استخراج ترجیح بلا مرتجی اور کل کا محال اور فلسفی کے نزدیک طلب محال محال تو حرکت محال۔

حجت ۵ : **اقول** فلک الافلاک میں عرضیہ کی کوئی وجہ نہیں اور باقی افلاک میں عرضیہ ہم باطل کر چکے اور طبیعیہ و قسریہ سب میں تم باطل جانتے ہو، اور ارادیہ ہم نے باطل کر دی، تو جمیع وجوہ حرکت غنقی تو حرکت باطل۔

حجت ۶ : اقول بارہا گزرا کہ حرکت فکلی اُس کی بساطت کی نافی، اور اس کی نفی اساس فلسفہ کی باہم اور اساس فلسفہ تمہارے نزدیک مستحکم، لاجرم حرکت فکلی باطل۔

حجت ۷ : اقول تصریح کرتے ہو کہ حرکت بے عائق داخلی یا خارجی ناممکن کہ اس کے لئے زمانہ کی تحدید اسی سے ہوتی ہے۔ ایک مسافت جتنے زمانہ میں قطع ہوتی ہے، مانو کہ اس کے نصائب میں بھی قطع ہو سکتی ہے جبکہ سرعت اس سے دو چند ہو اور ربع میں جبکہ چوگنی ہونہ زمانے کی تقسیم متناہی نہ سرعت کسی حد پر غمتی کوئی روکنے والا ہوگا، تو اُس کی مقدار مزاحمت سے قدر سرعت متقدر ہوگی اور بے اُس کی تقدیر کے وقوع حرکت نامتصور، لیکن فکلی میں نہ میل طبعی مانتے ہونہ مانع خارجی، تو دونوں عائق معدوم تو وقوع حرکت محال۔

مقام بست و یکم

دو حرکت مستقیمہ کے بیچ میں سکون لازم نہیں۔ ارسطو اور اس کا گروہ برخلاف افلاطون واجب کہتا ہے اور دو شے پیش کرتا ہے،

شعبہ ۱ : ایک حرکت کے ختم پر متحرک کو ملتہائے مسافت سے اتصال ہوگا۔ اور دوسری حرکت کے شروع پر اُس سے فراق و زوال ہوگا اور اتصال و فراق ایک آن میں جمع نہیں ہو سکتے۔ ضرور آن فراق بعد آن اتصال ہے، اور دونوں آنیں متصل نہیں ہو سکتیں ورنہ جزر لایتجزئی لازم آئے تو ضرور اُن کے بیچ میں ایک زمانہ ہوگا جس میں نہ پہلی حرکت ہے کہ ختم ہو چکی نہ دوسری کہ ابھی شروع نہ ہوئی لاجرم سکون ہے۔ یہ برہان قدائے فلاسفہ کی ہے، اس پر رد بوجہ ہے خود ان کے شیخ ابن سینا نے اسے حجت سوفسطائی کہا، یہاں اسی قدر کافی کہ اوگلا حرکت واحدہ کی حدود مسافت سے منقوض ظاہر ہے کہ متحرک ہر حد مفروض پر پہنچتا ہے پھر اس سے گزرتا ہے تو ہر حد پر اتصال و زوال کے لئے دو آنیں درکار ہوں اور ان کے بیچ میں زمانہ تو حرکت واحدہ واحدہ نہ رہے بیچ میں ہزاروں سکون فاصل ہوں۔

اقول یہ اعتراض باطل نگاہ ہمارے ذہن میں آیا تھا، پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے

۷۷ اور وہ جو ہر سبب یہ میں کہا کہ حرکت ارادیہ میں جائز ہے کہ متحرک کا ارادہ ایک حد سرعت کی تعین کر لے اس کا رد مقام اول سوال ۴۴ میں گزرا ۱۲ منہ غفرلہ۔

ذکر کیا اور جواب دیا کہ انقسام مسافت محض موهوم ہے۔

اقول مقامہا میں نیم اجزائے مقدار پر کلام کر چکے وہی یہاں کافی ہے۔ بڑا ہر متحرک مسافت کو شیئاً فشیئاً قطع کرتا اور اس کے حصول پر پہنچتا گزرتا ہے۔ یہ حالت اس کے لئے خارج میں ہے نہ کہ ذہن ذہن پر موقوف۔

ثانیاً حل یہ کہ جدائی اگرچہ تاریخی نہیں کہ منتہی منقسم نہیں مگر اس کا حدوث آتی ہونا کب لازم، تم فلاسفہ ہی کہتے ہو کہ حدوث کی تیسری قسم وہ ہے کہ نہ دفعتی نہ تدریجی بلکہ زمانی غیر تدریجی ہو جیسے حرکت توسطیہ ہرگز ایک آن میں حادث نہیں ہو سکتی نہ ہرگز تدریجی کہ غیر منقسم ہے کیا محال ہے کہ جدائی بھی اسی قسم سے ہو۔

اقول بلکہ مبانی کا ایسا ہی ہونا لازم کہ وہ نہ ہوگی مگر حرکت سے اور حرکت زمانی، تو تنالی آئیں لازم نہ آتی، وہی زمانہ جس کی طرف یہ آن وصول ہے اس کا زمان حدوث ہے اور یہی زمانہ حرکت ثانیہ ہے۔ بالکل یہی آن وصول دونوں حرکتوں اور دونوں جدائیوں کے دونوں زمانوں میں حد فاصل ہے اُس سے پہلے پہلی جدائی تھی اور حرکت اولیٰ اور اس کے بعد دوسری جدائی ہے اور حرکت ثانیہ اور خود اس آن میں نہ کوئی جدائی نہ کوئی حرکت، اور آن میں وجود حرکت نہ ہونا سکون نہیں ورنہ ہمیشہ سکون ہی رہے کہ کوئی حرکت کبھی ایک آن میں نہیں ہو سکتی۔

شعبہ ۲: حرکت میل سے پیدا ہوتی ہے اور یہی میل اس کے منتہی تک علت وصول ہے تو آن وصول میں اُس کا وجود ضرور کہ معلول بے علت ناممکن، اب دوسری حرکت کو دوسرا میل درکار وہ اس آن میں ہوگا کہ پہلے میل نے جہاں تک پہنچایا دوسرا وہاں سے جدا کرے گا تو دونوں متنافی ہیں، اور متنافیوں کا اجتماع ناممکن اور میل کا حدوث آتی ہے، تو اس دوسرے کی آن حدوث اُس آن وصول کے بعد ہے، اور پہلے میں زمانہ فاصل جس میں سکون حاصل، یہ شعبہ ابن سینا کا ہے اس پر بھی رد کثیر ہیں بعض ذکر کریں۔

اولاً میل معد وصول ہے نہ کہ فاعل، تو آن وصول میں اس کا وجود کیا ضرور بلکہ عدم ضرور، تو دوسرا میل اسی آن میں پیدا ہو کر بلا فصل زمانہ دوسری حرکت دے گا نہ میلین کا اجتماع ہوگا نہ حرکت کا انقطاع۔

اقول مجدد تعالیٰ یہ رد بھی بہ نگاہِ اولین ہمارے ذہن میں آیا پھر شرح مقاصد میں دیکھا کہ اسے ضمناً ذکر کر کے تضعیف کی اور وجہ ضعف نہ بتائی وہاں عبارت یوں تھی کہ اگر مان لیں کہ

جزر لائے تجربی باطل ہے اور میل معد نہیں علت موجبہ ہے تو ردیوں ہے، اسے فرمایا منع اول کا ضعف ظاہر ہے۔ شاید یہ صرف مسئلہ جزر کی طرف اشارہ ہو معد سے اعتراض میں کیا ضعف ہے۔

اقول بلکہ اُس معنی پر جو ہم نے کلام ابن سینا سے مستنبط کئے۔ غالباً اُس نے اسی چاک کے رفو کو یہ جملہ بڑھایا کہ یہ میل ہی حدود حرکات تک پہنچاتا ایک سے ہٹاتا اور دوسرے پر لاتا ہے اھ یعنی جب تمام حدود متوسطہ مسافت پر وصول کی علت وہی تھا اور ہرگز معد نہ تھا کہ ختم حرکت تک اس کا وجود واجب، تو حدِ اخیر تک پہنچانے کی علت بھی وہی ہوگا اور جیسے ان حدود میں معد نہ تھا موجود تھا یہاں بھی کہ حدِ وحد میں تفرقہ تخکم ہے، یہ ہے وہ جو ہم نے اس کے کلام سے استنباط کیا۔

اقول مگر رفو نہ ہونا تھا نہ ہوا۔ مسافت کو اگر بلحاظ وحدانی ملحوظ کرتے ہو جس طرح وہ خارج میں ہے تو یہاں حدود کہاں مسافت واحد ہے اور حرکت واحد اور میل واحد کہ علت حرکت ہے اور حدِ اخیر تک وصول کا معد اور اگر مسافت میں حدود فرض کر کے منقسم لیتے ہو تو اسکی تقسیم سے حرکت بھی منقسم ہوگی۔ اب یہ ایک حرکت نہیں بلکہ ہر حد تک جدا حرکت، اور ظاہر ہے کہ جو حرکت ایک حد تھی اُس پر ختم ہو کر دوسری شروع ہوگی تو واجب کہ اس کی علت میل بھی یونہی منقسم ہو، اس حد تک میل یہاں تک کے لئے ہے اس پر وصول میں ہرگز اس کا میل نہیں بلکہ حدِ آئندہ کا، یونہی ہر حد پر تو ہر میل ہر حد کے وصول کا معد ہی ہوا نہ کہ علت موجبہ، یونہی حدِ اخیر کا کہ حدِ وحد میں تفرقہ تخکم ہے۔ معہذا بقرض غلط اگر اس ایک اعتراض کا علاج ہو بھی جائے اعتراضات آئندہ قطعاً اُس کی تقریر بھی وارد، لاجرم اس کی سعی بھی ویسی ہی مردود و سوفسطائی۔

ثانیاً اقول یہی فلاسفہ تصریح کرتے ہیں اور خود عقل سلیم حاکم کہ جسم کے لئے اس کے چیز میں میل طبعی نہیں کہ میل طالب حرکت ہے اور چیز میں طبیعت طالب سکون محال ہے کہ وہاں سے حرکت طلب کرے، اب جو جسم حرکت طبعی سے چیز میں پہنچے آن وصول میں یہ میل نہ ہوگا کہ آن وصول آن حصول ہے، اور حصول نافی میل۔ تو تمہارا زعم کہ آن وصول میں میل موصل باقی ہونا لازم صراحۃً باطل ہے، اب کیا محال ہے کہ اسی آن میں میل دیگر قسری یا ارادی پیدا ہو کہ حرکت دیگر دے تو نہ اجتماع نہ انقطاع۔

ثالثاً میل پر بھی وہی وارد جو مبانیات پر تھا، کیا ضرور کہ اُس کا حدوث آنی ہو، ممکن کہ زمانی غیر تدریجی ہو۔

سابعاً قول اجتماع متنافیین اُس وقت ہے کہ دونوں کا مقتضی ایک ہو یا دونوں مقتضی پورے عامل ہوں کہ ہر ایک کا پورا اثر واقع ہو۔ اور اگر مقتضی دو ہوں اور ایک عامل دوسرا معطل یا دونوں عامل، مگر اثر ساقط یا صرف غالب کا بقدر غلبہ ظاہر تو ہرگز محال نہیں بلکہ واقع ہے جیسے وہ مرکب جس میں جبر ناری نیچے اور ارضی اوپر ہو۔ شک نہیں کہ نار اوپر لے جانا چاہے گی اور تراب نیچے لانا تو تو دو متنافی اثروں کا وقت واحد میں اقتضا ہے مگر مقتضی جدا، پھر اگر نار و تراب دونوں نوری کی قوت برابر ہے ساقط ہو کر اثر اصلاً مرتب نہ ہو گا مرکب سا کن رہے گا ورنہ جو غالب ہے اپنی طرف لیجائیگا اور دوسرے کی ممانعت سے اُس میں ضعیف آجائے گا۔ یہاں اتنا بھی نہیں بلکہ شق اول ہے یعنی ایک عامل اور دوسرا محض معطل، مثلاً میل طبعی ایک منہتی تک لایا اور ہم نے مان لیا کہ وہ آن وصول میں موجود ہے مگر اُس سے جدا کرنا طبیعت نہ چاہے گی بلکہ میل قسری یا ارادی کہ اسی آن میں حادث ہوا اور اُن کا اجتماع متنافیین ہوا کہ مقتضی جدا ہیں اور پہلا یعنی میل طبعی یہاں معطل محض کہ طبیعت جسم کا اُسے چیز کا ہٹانا محال اور دوسرا عامل ہے تو کسی طرح اجتماع متنافیین نہ جانب موثر سے ہوا نہ جانب اثر میں۔ یہ ہے ابن سینا کی وہ سعی جس پر جو نپوری کو وہ ناز تھا کہ اس میں بصیرت طلبوں کی ہدایت ہے اور رشد خواہوں کو گمراہوں سے نجات۔ **وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ** (اور جسے اللہ نور نہ دے اس کے لئے کہیں نور نہیں۔ ت) واللہ حق ہے کہ من لہ یجعل اللہ لہ نوراً فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ، مگر نہ جانا کہ اس کا مصداق خود ہی مغرور۔

مقام بست و دوم

امور غیر متناہیہ کا عدم سے وجود میں آجانا مطلقاً محال ہے مجتمع ہوں خواہ متعاقب مرتب

عہ گرفتار فلسفہ مزخرفہ سے اس آیت پر ایمان تعجب کہ اہل نور کے نور جعل واجب سے ہوں تو اسکے معمولات غیر متناہی ہونگے حالانکہ وہ واحد من جمیع الجہات ہے والواحد لا یصد من عنہ الا الواحد بل ولا واحد (واحد سے نہیں صادر ہوتا مگر واحد بلکہ نہ واحد۔ ت) تو یوں کہا ہوتا کہ من لہ یجعل العقل الفعّال (جسے عقل فعّال نہ دے۔ ت) ہاں بالعرض کا باب واسع ہے کہ واسطہ دور واسطہ ہو کر دشل واسطوں سے جعل اُس تک منہتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

ہوں یا غیر مرتب فلسفی زمانہ و حرکت فلک کی ازلیت اور خود افلاک و عناصر و ہیولات کے قدم شخصی اور موالید و صور نوعیہ کے قدم نوعی اور نفوس مجردہ کے بالفعل لاتناہی کے تحفظ کو زبردستی اس میں اجتماع بالفعل و ترتیب بالفعل کی دو قیدیں بڑھاتا ہے اور یہ اس کی ہوس خام ہے، بڑبان تطبیق و بربان تضایف وغیرہ قطعاً مجتمع و متعاقب میں دونوں یکساں جاری۔

اولاً ایام زمانہ و دورات فلک و انواع موالید اگر یونہی ازلی ہوں کہ ایک فنا ہو کر دوسرا پیدا ہو جب بھی قطعاً عقل حکم کرتی ہے کہ ایک سلسلہ کہ آج تک ہے یقیناً اُس سلسلہ سے کہ کل تک تھا بڑا ہے اب کل کو آج اور پرسوں کو کل اور اترسوں کو پرسوں سے مطابقت کرتے جاؤ۔ اگر دونوں سلسلے برابر چلے جائیں کبھی ختم نہ ہوں تو جُز و کُل برابر ہو گئے، اور اگر چھوٹا ختم ہو جائے تو متناہی ہوا۔ اور بڑا اس پر زائد نہ تھا مگر ایک سے، تو وہ بھی متناہی۔ اس کے لئے اُن کا بالفعل موجود ہونا کیا ضرور۔ تطبیق اگر خارج یا ذہن میں بالفعل تفصیل درکار ہو تو وہ غیر متناہی موجود بالفعل میں بھی ممکن نہیں۔ اور اگر ذہنی اجمالی کافی اور یقیناً کافی تو سب کافی الحال موجود ہونا کیا ضرور۔

اقول بلکہ سلسلے متناہی نہ ہوں تو نہ صرف جُز کُل کا مساوی بلکہ اپنے کُل کے ہزاروں لاکھوں مثل سے بڑا ہو تمام عدد صفر کے برابر رہ جائیں بلکہ صفر سے بھی کروڑوں حصے چھوٹے ہوں، عند ض لاکھوں استحالے لازم آئیں، یہ سب ایک جملہ جبریہ سے واضح، یہ سلسلہ غیر متناہی سے ایک یا لاکھ جس قدر کم کرو اس کا نام ص رکھو اور باقی کا نام لا، اب تطبیق دو، اگر دونوں برابر چلے جائیں تو لا + ص = لا۔ مشترک ساقط کیا "ص" ظاہر ہے کہ "ص" ہر عدد ہو سکتا ہے تو ہر عدد صفر کے برابر ہوا اور آپس میں بھی سب برابر ہوئے اور شک نہیں کہ دس لاکھ لاکھ سے کروڑ حصے بڑا ہے تو ایک بھی لاکھ کا کروڑ مثل ہے نیز دس لاکھ صفر کے برابر ہے تو لاکھ صفر کا بھی کروڑ واں

علاء جلال دوانی نے شرح عقائد عضدی اور ملا حسن بکھنوی نے حاشیہ مخرافات جوہری میں اس مبحث کو واضح کر دیا ہے اسی سے متشدد جوہری کی تمام مخرافات کا رد روشن ہے، ہمیں تطویل کی جت نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

علاء اقول تطبیق اجمالی نہ ہوگی مگر ذہن میں کہ خارج میں ہر ایک کا وجود ممتاز و مخاز ہے تو اجمال نہ ہوگا، مگر انہیں اجمالاً لحاظ سے اور تطبیق تفصیلی ذہن و خارج دونوں میں ہو سکتی ہے لہذا انہیں تین میں حصر ہے ۱۲ منہ۔

حقہ ہے اسی طرح غیر متناہی استحالے میں۔

ثُمَّ اَقُولُ لطف یہ کہ اُن کے متشدد قہن اسی زمانہ عمدہ غیر قار کو متصل و حدائی موجود فی الخارج مانتے ہیں اور جب استحالہ لاتناہی وارد کیا جائے تعاقب و عدم وجود بالفعل کی طرف بھاگتے ہیں حالانکہ اُس میں بھی مضر نہیں، اگر کئے یہی تقریر بعینہ جانب ابد وارد، ایک سلسلہ آج سے ابد تک لیں اور دوسرا کل آئندہ سے تو قطعاً پہلا دوسرے سے بڑا ہوگا۔ اور ذہن تطبیق اجمالی کر سکے گا تو دونوں برابر ہو جائیں گے یا ابد متناہی۔

اَقُولُ ہاں ضرور دلیل دیاں بھی جاری، پھر کیا حاصل ہوا، وہی توجہ ہمارا مدعا ہے، یعنی غیر متناہی اشیاء کا وجود میں آجانا محال اگرچہ بر سبیل تعاقب ہو جانب ازل لاتناہی سے غیر متناہی کا وجود میں آچکنا لازم اور وہ محال اور یہ جانب ابد بھی محال کہ کسی وقت یہ صادق آئے کہ غیر متناہی وجود میں آئے بلکہ ابد الابد تک جتنے موجود ہوتے جائیں گے خواہ باقی رہیں یا فنا ہوتے جائیں سب متناہی ہوں گے، تو محال لازم نہ آیا اور سلسلہ آگے بڑھنے میں محذور نہیں کہ زیادت نہ ہوگی مگر متناہی پر، بالجلہ جانب ازل لاتناہی کئی ہے اور وہ محال اور جانب ابد لاتناہی لا تقفی اور وہ جائز۔

ثانیاً دو متقابل چیزیں کہ ذات واحدہ میں جہت واحدہ سے جمع نہ ہو سکیں اور اُن میں کسی کا تصور بغیر دوسرے کے ناممکن ہو وہ متضایف کہلاتی ہیں جیسے ابوت و بنوت یا علّیت و معلولیت یا تقدم و تاخر، ان کا ذہن و خارج میں ہمیشہ برابر رہنا واجباً مثلاً ممکن نہیں کہ ایک شے مقدم ہو اور اس سے کوئی مؤخر نہیں یا مؤخر ہو اور اس سے کوئی مقدم نہیں تو اُن کا سلسلہ کہیں تک لیا جائے قطعاً ہر تاخر کے مقابل تقدم اور ہر تقدم کے مقابل تاخر ہوگا۔ اب آج سے ازل تک ایام زمانہ یا دوراتِ فلک یا انواعِ عنصریات کا سنہ و فاسدہ لیں تو یقیناً آج کا دن یا دورہ یا نوع اس سلسلہ میں سب سے مؤخر ہے، اور کسی پر مقدم نہیں اور کل اور پرسوں اترسوں وغیرہ کا ہر ایک اپنے مؤخر سے مقدم اور مقدم سے مؤخر ہے، اب اگر یہ سلسلہ غیر متناہی ہے تو اوپر کے تقدم تاخر برابر ہے اور یہ سب میں بعد کا تاخر خالی رہ گیا گنتی میں تقدموں سے تاخر زیادہ ہے اور یہ محال ہے تو واجب کہ ابتداء میں ایک تقدم ایسا نکلے جو خالی تقدم ہو، اور اس سے پہلے کچھ نہ ہوتا کہ تقدم و تاخر گنتی میں برابر رہیں، تو ثابت ہوا کہ ایام و دورات و انواع کی ازلیت محال، ظاہر ہے کہ یہ تفسیر بھی اصلاً اُن کے بالفعل مجتمع ہونے پر موقوف نہیں باپ بیٹے مرتے جیتے رہیں ممکن نہیں کہ بنوت و ابوت کی گنتی برابر نہ ہو قطعاً ہر بنوت کے مقابل ابوت اور ہر ابوت کے مقابل بنوت ہے اور عدد مساوی۔

رہی ترتیب سلسلہ تضایف میں، تو وہ خود ہی حاصل ہے، اور تطبیق کے لئے بھی اس کا بالفعل ہونا کیا ضرور۔ ہر غیر مرتب لحاظ میں مرتب ہو سکتا ہے کہ غیر متناہی نامرتب کو ایک بار ایک سے دو تین چار غیر متناہی لیں دوبارہ ایک جز۔ الگ رکھ کر باقی کو یونہی ایک دو تین چار الخ، پھر ایک کی ایک اور دو کی دو سے آخر تک تطبیق اجمالی لحاظ کریں حکم مذکور ظاہر ہو گا یا متناہی یا جز۔ وکل کی تساوی دونوں غیر متناہی چلے گئے تو جز۔ وکل برابر نہ دونوں متناہی مباحث یہاں کثیر ہیں اور عاقل کے لئے اسی قدر میں کفایت۔

مقام بست و سوم

قدم نوعی محال ہے۔ فلسفی بہت اشیاء کو ایسا مانتا ہے کہ ان کے اشخاص و افراد سب۔ حادث ہیں مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا مگر ہیں ازل سے یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں۔ یہ صراحت کچا جنون ہے اور اُس کے بطلان پر براہین قطعیہ قائم۔

حجت ۱: برہان تضایف۔

حجت ۲: برہان تطبیق، ان کا بیان ابھی سن چکے۔

حجت ۳: بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے اس کے لئے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو کہ اگر ہر وقت اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا تو اُس سے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا حالانکہ بدیہت سب پر ہے لیکن قدم نوعی کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے، قدیم کے لئے کوئی وقت ایسا نہ نکلے گا جس میں وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو، اس پر جلال دوائی نے شرح عقائد معضد میں کہا کہ یہ بدیہت وہم ہے قدیم کے ہر حادث پر مقدم ہونے سے اتنا لازم کہ کوئی حادث ایسا نہ ہو جس پر وجود قدیم کو سبقت نہ ہو۔ یہ یہاں ضرور حاصل ہے کہ اس حادث سے پہلے ایک حادث تھا اُس وقت یہ حادث نہ تھا اور قدیم موجود تھا تو قدیم اس پر مقدم ہوا اگرچہ اُس پہلے حادث کا مقارن ہوا اور وہ پہلا بھی حادث ہے اُس سے پہلے اور حادث تھا اُس وقت یہ نہ تھا اور قدیم جب یہی تھا تو قدیم اس پر بھی مقدم ہوا، اسی طرح ہر حادث کا حال ہے تو قدیم ہر حادث پر مقدم بھی ہے، اور ہر وقت ایک نہ ایک حادث اُس کا مقارن ہے۔ قدیم کے لئے ایک وقت ایسا ہونا جس میں

کوئی حادثہ نہ ہو یہ حوادث متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ ان میں وہ ہوگا کہ قدیم ہر حادثہ سے پہلے ہوگا اور کوئی نہ کوئی حادثہ ضرور دواماً اس کے ساتھ ہوگا۔

اقول اس بداہت کو بداہت وہم کہنا وہم کا دھوکا ہے قدیم قطعاً ازل میں ہے اور یقیناً کوئی حادثہ ازل میں نہیں ورنہ حادثہ نہ ہو تو بلاشبہ قدیم کے لئے وہ وقت ہے جس میں کوئی حادثہ نہیں۔ رہا یہ کہنا کہ یہ حوادث غیر متناہیہ میں نہیں۔

اقول یہی تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اُن میں نہیں اور اُس کا ہونا یقینی ہے لہذا حوادث غیر متناہیہ باطل نہ یہ کہ اُسی یقینی ہی کو اُلٹا اس سے باطل کیجئے۔ یوں تو جس مقدمہ قطعیہ یقینیہ سے کسی پر رد کیجئے وہ یہی جواب دے دے کہ یہ مقدمہ اس صورت کے ماورائے ہے۔ یہیں نہ دیکھئے بعض سفہائے برہان تطبیق پر کہا کہ کل میں بعض سے کچھ زیادہ ضروری ہونا امور متناہیہ میں ہے نہ غیر متناہیہ میں۔ اب یہ کس سے کہا جائے کہ جب کل میں بعض سے کچھ زیادہ نہیں تو کا ہے کا کل اور کس لئے بعض تقصیر معاف، آپ کا جواب ایسا نہیں تو اس سے دوسرے نمبر پر ضرور ہے۔

حجت ۴؛ کتنی واضح بات ہے کہ طبیعت کا وجود نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد میں جب ازل میں کوئی فرد نہیں طبیعت کہاں سے آئے گی۔ دو آتی نے اسے بھی کلام سخیف کہا اور جواب کچھ نہ دیا صرف اتنا کہا کہ اُن کی مراد یہ ہے کہ اس نوع کا کوئی نہ کوئی فرد ہمیشہ رہے کبھی منقطع نہ ہو، اور ظاہر ہے کہ ہر فرد کا حادثہ ہونا اصلاً اس کے منافی نہیں۔

اقول یہ جواب نہیں بلکہ دعویٰ کا اعادہ ہے۔ جب جمیع افراد معینہ حادثہ میں تو فرد منتشر ازل کیسے ہوگا کہ خارج میں اس کا وجود نہ ہوگا مگر ضمن فرد معین میں۔ یاں ایک نظیر دی اور اُسے بے نظیر سمجھا اور وہ ضرور سمجھت سے بیگانہ ہونے میں بے نظیر ہے وہ یہ کہ گلاب کے پھولوں میں کیا کوگے، ہر پھول ایک دو دن سے زیادہ نہیں رہتا حالانکہ گلاب مہینے دو مہینے باقی رہتا ہے۔ اور بداہتہ معلوم کہ ایسے حکم میں تناہی و غیر تناہی میں کچھ فرق نہیں یعنی تو یہاں بھی اگر طبیعت ازل میں ہوئی، حالانکہ کوئی فرد ازل نہ تھا تو کیا حرج ہوا جیسے طبیعت گل دو مہینے رہی، حالانکہ کوئی پھول دو مہینے نہ رہا۔

اقول حاصل حجت یہ سمجھے کہ جو حکم جمیع افراد سے مسلوب ہو طبیعت کے لئے ثابت نہیں ہو سکتا یہ بلاشبہ باطل ہے اور اس کے رد کو دور جانا نہ تھا۔ کلیت ہی ایسی چیز ہے کہ جمیع افراد سے مسلوب اور طبیعت کے لئے ثابت، یہ حاصل حجت نہیں بلکہ یہ کہ جو ظرف وجود خارجی وجود جمیع افراد

سے خالی ہو۔ طبیعت اُس میں نہیں ہو سکتی کہ اس کا وجود نہ ہونا مگر ضمن فرد میں اور یہ ظرف ہر فرد سے خالی، لہذا قطعاً طبیعت سے بھی خالی، اس سے گلاب کی مثال کو کیا سمجھیں ہوا۔ کوئی پھول اگرچہ دو مہینے یا دو گھڑی بھی نہ رہا مگر یہ ظرف وجود (یعنی دو مہینے) کس ساعت پھول سے خالی ہوا ہر وقت کوئی نہ کوئی پھول اس میں موجود رہا تو ضرور طبیعت موجود رہی لیکن ظرف ازل جمیع افراد حوادث سے قطعاً خالی ہے محال ہے کہ کوئی فرد حادث ازل ہو ورنہ حادث نہ رہے تو ضرور طبیعت سے بھی خالی ہے ورنہ طبیعت بے شخص خارج میں موجود ہوا اور یہ محال ہے۔ گلاب کے یہ دو مہینے دیکھنے نہ تھے جو خود ظرف وجود افراد تھے ان مہینوں سے پہلے دیکھو جس وقت کوئی پھول موجود نہ تھا کیا اس وقت طبیعت گل موجود تھی، ہرگز نہیں۔ عجیب کہ فاضل دوائی سے شخص کو ایسا صریح مغالطہ ہو۔

حجت ۵: کہ گویا رابعہ کی تفصیل و تکمیل اور رگ مثال گل کی راستا قاطع ہے اقول طبیعت خارج میں موجود نہ ہوگی مگر ضمن فرد معین یا منتشر میں اور فرد منتشر خود خارج میں نہیں ہو سکتا مگر ضمن فرد معین میں کہ وجود خارجی مساوق ہدیت ہے اور ہدیت منافی انتشار ہاں وہ کسی ایک یا چند افراد معینہ مجتمعیہ یا متعاقبہ فی الوجود سے منزع ہوگا، اور بہر حال طبیعت اُس کے ساتھ موجود رہے گی، لیکن جہاں فرد ہونہ افراد نہ مجتمع نہ متعاقب ہاں فرد منتشر ہو سکتا ہے نہ طبیعت کہ نہ اس کا منزع نہ نہ اس کا مورد۔ ازل میں افراد حادثہ کا یہی حال ہے۔ فرد یا افراد معینہ کے ازل ہونے سے تم خود منکر ہو اور ان کا حادث ہونا آپ ہی اس انکار کا ضامن، اور ازل میں تعاقب نہیں کہ تعاقب سبوقیہ کو چاہتا ہے اور ازل سے سبوقیہ سے پاک، لاجرم ازل میں افراد متعاقبہ بھی نہ تھے تو فرد منتشر و طبیعت دونوں کے جمیع انکائے وجود مفتی تھے تو ہرگز طبیعت ازل میں نہیں ہو سکتی بخلاف گل کہ اگرچہ ہر معین پھول سے دو مہینے استمرار وجود مسلوب ہے مگر فرد منتشر سے مسلوب نہیں کہ وہ ان مہینوں میں اول تا آخر افراد متعاقبہ سے منزع ہے۔

حجت ۶: اقول ازل میں طبیعت کے وجود خارجی کی علت تامہ موجود تھی یا نہیں، اگر نہیں تو ازل میں وجود طبیعت بجاہت محال، اور اگر ہاں تو طبیعت ضرور ازل میں موجود فی الجائز تھی کہ تخلیف محال اور وجود خارجی بے تعین ناممکن اور طبیعت معروضہ للتعین ہی فرد معین ہے تو ضرور ازل میں فرد معین موجود تھا حالانکہ سب افراد حادث ہیں، ہذا خلف، اور اب غیر متناہی دو حاصروں میں محصور ہو گئے ایک فرد ازل اور دوسرا مثلاً آج کا فرد تو ضرور شق اول معین اور باوصف حادث افراد طبیعت کا ازل ہونا قطعاً محال، تو دلائل قاطعہ سے روشن ہوا کہ نہ زمانہ قدیم نہ حرکت فلک نہ موالید نہ افلاک نہ عناصر، والحمد للہ رب العالمین (اور سب

تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت)

تثبیہ: ملت اسلامیہ میں ذات و صفات الہی عز وجلہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں، انواع بھی غیر ذات و صفات ہیں تو کسی شے کا قدم نوعی ماننا بھی مخالف اسلام ہے، بلکہ ہم روشن کر چکے کہ قدم نوعی بے قدم شخصی ناممکن اور غیر کے لئے قدم شخصی ماننا قطعاً ضروریات دین کا انکار ہے۔

فاضل دوانی نے کہ ان دو حجّتوں پر وہ بحثیں کر دیں اور ان سے پہلے فلاسفہ کی دلیل قدم عالم پر دو جگہ رد میں کہا کہ اس سے قدم جنسی لازم آیا نہ شخصی، یہ سب عادت نظر پر ہے دلیل مخالف میں یہ کہنا کہ اس سے اتنا لازم آیا نہ وہ کہ تیرا مدعا ہے اس سے مقصود اس قدر کہ دلیل اُس کے مدعا کی مثبت نہیں، نہ یہ کہ جو لازم بتایا مسلم ہے بلکہ وہ بر سبیل تنزیل وار خائے عنان بھی ہوتا ہے اور دلیل موافق پر نقض سے تو معاذ اللہ مدعا میں کلام مفہوم بھی نہیں ہوتا یہاں تک کہ بعض دلائل توحید و وجود واجب پر اباحت کرتے ہیں اُس سے مقصود صرف اس دلیل خاص کی تضعیف ہوتی ہے آخر یہ وہی فاضل ہیں جنہوں نے اس کے بعد براہین تطبیق و تضایف کا بلا شرط اجتماع و ترتیب مطلقاً جاری ہونا بر سعی بلیغ ثابت کیا، کیا وہ ابطال قدم نوعی کو کافی نہیں قطعاً کافی ہیں۔

عہ اما قوله بعد ذكر القدم الجنسي وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد مر أيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش فاقول ما يدريك وان المحدثين ههنا من التفعيل دون الافعال بل هو المتعين فان القائل به لا شك مبتدع ضال ويؤيده نقله عن ابن تيمية احد الضلال ويشيده ان المذكور ربا اس کا قول قدم جنسی کے ذکر کے بعد کہ بعض متأخرین محدثین اس کے قائل ہیں اور میں نے ابن تیمیہ کی بعض تصانیف میں عرش کے بارے میں یہ قول دیکھا ہے اھ، تو میں کہتا ہوں کہ تجھے کیا خبر ہے کہ محدثین یہاں پر تفعیل سے ہے نہ کہ افعال سے بلکہ افعال سے ہونا ہی متعین ہے کیونکہ اس کا قائل بلا شک بدعتی گمراہ ہے۔ ابن تیمیہ جو کہ ایک گمراہ ہے اس کا نقل کرنا اس کی تائید کرتا ہے۔ اور اسکو تقویت (باقی بر صفحہ آئندہ)

مقام بست و چپارم

قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر ہونا محال نہیں۔ فلسفی محال مانتا ہے اس کی دلیل کی کہ ابن سینا نے دی اور آج تک متداول رہی۔ تلخیص یہ ہے کہ حرکت غیر متناہیہ اگر قوت جسمانیہ سے ہو تو اس قوت کے حصے ہو سکیں گے کہ جسم میں ساری ہے کہ تجزی جسم سے متجزی ہوگی۔ اب ہم پوچھتے ہیں اس قوت کا حصہ مثلاً نصف بھی تحریک کل یا بعض جسم پر قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو یہ سارے جسم میں ساری ہونے کے خلاف ہے، اور اگر ہاں تو قوت کا حصہ کل جسم یا بعض جسے حرکت دے سکے ضرور کل قوت بھی اسے حرکت دے سکتی ہے ورنہ جز کل سے بڑھ جائے۔ اب حصے کی تحریک مد

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دیتا ہے ابن تیمیہ کی طرف سے قدم عرش کا قول کرنا جو کہ شخص ہے۔ چنانچہ معنی یہ ہوا کہ بعض گمراہ قدم نوعی کے قائل ہیں۔ اور بیشک ابن تیمیہ عرش کے قدم شخصی کا قائل ہے۔ اور ابن تیمیہ کی جہالتوں سے بعید نہیں کہ وہ عرش کے بارے میں قدم نوعی کا قول کرے، کیونکہ اس سے منقول ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لئے جسم مانتا ہے اور جسم کیلئے مستقر کا ہونا ضروری ہے۔ اور اس نے قدیم شخصی کے اثبات کی جسارت نہ کی، لہذا قدم نوعی کی طرف عود کیا یا اس کا معبود اس بات پر راضی نہ ہوا کہ وہ ہمیشہ پرانے عرش پر رہے جو کہ طویل عرصہ گزرنے پر کمزور ہو چکا ہے تو اس نے ہر گھڑی نیا عرش چاہا ہے، یہ تمام اس صورت میں ہے جب کہ ابن تیمیہ سے یہ قول ثابت ہو۔ اور اللہ تعالیٰ نے خوب جانتا ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

عنه القول بقدوم العرش وهو شخص
فالمعنى قد قال بالقدم النوعي
بعض الضالين ولا عزو فقد قال
ابن تيمية بالقدم الشخصي في العرش
هذا ولا يبعد من جهالات ابن تيمية
ان يقول في العرش بالقدم النوعي فقد
نقلوا عنه التجسيم والجسم لا بد له من
مستقر ولم يتجاسر على اثبات
قديم بالشخص فعاد الى النوعي
اولم يرض معبوده ان يبقى دائماً
على عرش خلق وقد وهن من
طول الامد فاستبدله عرشاً كل
حين هذا كله ان ثبت عنه، والله
تعالى اعلم ۱۲ منہ غفرلہ۔

وعدت میں کل کے برابر ہوئی کہ جتنے زمانے میں جتنے دورے کل قوت دے سکے حصہ ہی جب تو جُز و کل برابر ہو گئے ورنہ ایک مبد سے دونوں تحریکیں شروع کریں۔ ضرور ہے کہ حصے کی تحریک تھک رہے گی تو متناہی ہوئی اور کل کی تحریک اسی نسبت محدود سے اس پر زائد ہوگی حصہ نصف ہے تو دو چند ثلث ہے تو سہ چہند اھد جو متناہی پر بقدر متناہی زائد ہوا متناہی ہے تو قوت جسمانیہ کا اثر نہ ہوا مگر متناہی کے طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے تلخیص کیا۔

اقول یہ محض تو ہیہ و طبع کاری ہے۔

اؤگاہم اختیار کرتے ہیں کہ حصہ مدت میں برابر اور عدت میں اپنی قدر ہوگا۔ مثلاً کل قوت ایک دن میں دورہ دے تو نصف قوت دو دن میں دے گی، ثلث تین دن میں، سبع ایک ہفتہ میں۔ اسکے دورے اور اس کے دوروں کے آدمے تہائی $\frac{1}{3}$ ہوں گے مگر منقطع کوئی نہ ہوگا تو زمانہ برابر رہا اور دوروں کی گنتی سے فرق پڑا تو نہ جُز و کل برابر ہوئے نہ جُز کی تحریک منقطع نہ کل کی، اس پر بقدر متناہی زائد ابد کے دن ہفتے مہینے سال سب غیر متناہی ہیں اور دنوں سے ہفتے $\frac{1}{7}$ مہینے $\frac{1}{30}$ سال $\frac{1}{365}$ نہ تساوی ہے نہ انقطاع۔

ثانیاً کیا ضرور کہ جس کام پر کل قوت قادر ہو نصف اسکے نصف پر ہو۔ ممکن کہ اس اثر پر قوی ہونا مشروط بہ حیات اجتماعیہ ہو تو حصے سے ممکن نہیں، نظیر سے توضیح چاہو تو بدایت معلوم کہ جہاز کے وزن مخصوص پر تحریک کے لئے ہوا کی ایک قوت درکار کہ اس سے کم ہو تو اصلاً حرکت نہ دے سکے اور یہ واقع ہے یقیناً معلوم کہ ہوا کی وہ قوت جو صرف ایک پتے کو ہلا سکے تحریک جہاز پر اصلاً قادر نہیں اور اس کی ایک قوت وہ ہے کہ جہازوں کو روزانہ سو میل لے جاتی ہے ضرور ہے کہ پہلی قوت غیر محرکہ کو اس قوت سے کوئی نسبت ہوگی، فرض کیجئے $\frac{1}{100}$ یا $\frac{1}{1000}$ تو تمحار

عہ بظاہر اس سے اقرب یہ مثال ہو سکتی ہے کہ کرہ حرکت وضعیہ کر سکتا ہے اور اس کے شخن میں اس کا کوئی حصہ مثلاً نصف کسی شکل مضلع مثلاً مثلث یا مربع پر خواہ جُڑا ہو یا جُدا وہ ہرگز نصف دورہ یا حرکت وضعیہ کا کوئی حصہ نہیں کر سکتا کہ مضلع جب ادنیٰ جنبش کرے قطعاً حرکت ایفیہ ہوگی نہ وضعیہ جس میں این برقرار رہے اور صرف وضع بدلے، فافہم ان کنت تفہم (تو سمجھ لے اگر تو سمجھتا ہے۔ ت) ۱۲ منہ غفرلہ۔

طور پر لازم کہ اُسی نسبت سے پہلی قوت اُسے روزانہ ۱۰۰ میل کے ایک حصہ تک لے جایا کرے یعنی ایک میل کا دسواں حصہ ۷۶ گز یا ہزارواں حصہ ۷۶۱ گز کہ پونے دو گز سے زائد ہوا حالانکہ وہ یقیناً اسے اصلاً نہیں بلا سکتی۔

ثالثاً اگر کہیں کہ جذب مرکز سے ہے کہ میل ہو یا جذب ضرور جانب مرکز ہے تو مانحن فیدہ میں سرے سے تقسیم حصص کا جھگڑا ہی نہ رہے گا۔

تکملہ : یہ دونوں اعتراض ہم نے بفضلہ تعالیٰ بے نگاہِ اولین کئے تھے پھر جو پوری کی کتاب دیکھی تو اس میں دونوں مع نام جواب پائے،

اول پر اقرار کر دیا کہ اس صورت میں ہماری یہ دلیل جاری نہیں پھر اُس پر یہ عذر بارد گھڑا کہ جب ہم ثابت کر چکے کہ قوت جسمانیہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر نہیں تو زیادہ پر کیسے قادر ہو جائے گی۔ اس کا مطلب حمد اللہ کی سمجھ میں نہ آیا اُلٹ پھیر کر انھیں لفظوں کو دہرا دیا اور کہا ہذا ما عندی فی حلّ هذه العیاسرة (یہ وہ ہے جو اس عبارت کے حل میں مجھے پاس ہے۔ ت۔)

اقول اُس کا مطلب عقل میں نہ آنا بعید نہیں کہ اس کا مطلب خود عقل سے بعید ہے وہ یہ کہتا ہے کہ تم نے جُز و کُل میں فرق یہ نکالا کہ مثلاً قوت کا سوواں حصہ ایک دن میں ایک دورہ دے تو پوری قوت ایک دن میں سو دورے دے گی اور دن غیر متناہی ہیں تو اُس کی اکائیاں نامتناہی ہوں گی اور اُس کی صدیاں بھی، گویا وہ ایک سلسلہ غیر متناہیہ پر قادر ہوا۔ اور یہ سو سلسل نامتناہی پر تو جُز و کُل کا فرق یہی رہا اور تناہی نہ ہوئی لیکن ہم بیان کر چکے کہ کُل قوت ایک سلسلہ پر قادر نہیں، ورنہ جُز و کُل برابر ہوں تو سو سلسلوں پر کہاں سے قادر ہو جائے گی۔ یہ اُس کے مذعوم کی تقریر ہے۔

اقول یہ محض مغالطہ یا زری سفاہت ہے بشرطے و بشرط لا میں فرق نہ کیا، جُز ایک سلسلہ پر قادر ہو تو کُل ضرور ایک پر قادر نہ ہوگا ورنہ کُل و جُز برابر ہو جائیں مگر یہ ایک پر اُس کی قدرت کا سلب کس معنی پر ہے یا بایں معنی کہ صرف ایک ہی پر قادر نہیں بلکہ سو پر ہے نہ بایں معنی کہ ایک اس کی قدرت ہی میں نہیں جو سو پر قادر ہے قطعاً ایک اور اس کے

۹۹ مثل اور پر قادر ہے تو یہ کہنا کہ جو ایک پر قادر نہیں سو پر کیسے قادر ہوگا، کیسا صریح مغالطہ ہے یوں کہتے کہ ہم دلیل سے ثابت کر چکے کہ کل کی قدرت ایک پر محدود نہیں تو ضرور زائد پر ہے، اگر کہتے کہ کل اس تنہا ایک سلسلہ پر بھی قادر ہے یا نہیں، اگر نہیں تو جز کل سے بڑھ گیا۔ اور اگر ہاں تو اس سلسلے کے اعتبار سے دلیل جاری ہوگی۔ اب اس میں تو ایک اور متحدہ کا فرق نہیں۔ دلیل کو ایک شے ایسی چاہئے جس پر کل و جز دونوں قادر ہوں و لہذا اس صورت میں بھی جاری تھی کہ جز صرف بعض کی تحریک پر قادر ہو ظاہر ہے کہ کل بھی اُسے حرکت دے سکے گا تو دلیل جاری ہوگئی اگرچہ کل اس بعض جیسے ہزار بعض اور پر قادر ہے۔

اقول ہاں کل اس تنہا ایک پر بھی قادر ہے مگر نہ اپنی پوری قوت بلکہ بعض سے وہ جس کی پوری قوت تنہا پر قادر ہے اگر ایک پر اختصار چاہئے گا پوری قوت اس پر صرف نہ کرے گا بلکہ سو واں حصہ تو بعض قوت کل کا کل قوت بعض سے مساوی ہونا لازم آیا اور یہ غمیدہ محذور بلکہ ضرور۔

دوم کی تقریر یوں کی کہ جائز ہے کہ کل کے لئے ایک قوت ہو کہ تقسیم سے نہ رہے جیسے مرکب کی قوت کہ بعد مزاج حاصل ہوتی ہے اُن بساط پر نہیں جن سے اُس کی ترکیب ہوئی اور کشتی کہ ڈوکی تحریک سے حرکت کرے ایک سے متحرک نہ ہوگی، پھر جواب دیا کہ قوت جو مزاج سے حاصل ہوئی اگرچہ قبل امتزاج بساط میں نہ تھی مگر اب ضرور ہر بسیط بھی اُس کا حامل ہے کہ تمام جسم میں ساریہ مانی گئی ہے اور ہم جز کو کل سے جدا کر کے کلام نہیں کرتے، بلکہ اسی حالت میں کہ وہ مزاج حاصل کئے ہوئے ہے تو ضرور کل سے اسے جو نسبت ہے اسی نسبت پر اُس قوت کا حصہ اُس میں ہے اور ایک شخص اگر اس کشتی کو نہیں ہلا سکتا تو اُس سے چھوٹی کو تو ہلا سکے گا۔

اقول بحمد اللہ تعالیٰ ہماری تقریر مزاج پر نہیں جس میں ایک قوت جدیدہ خود ان بساط ہی کو بعد کسر و انکسار حاصل ہوتی ہے۔ ہمارے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کل کو ایک شے پر قوت ہو تو ضرور نہیں کہ مقوی علیہ کے حصے حصص قوت کے مقابل ہوں کہ کل مقوی علیہ پر کل کو قوت ہے تو اس کے نصف پر نصف اور ثلث پر ثلث کو دھکذا (اور اسی طرح۔ ت) بلکہ ممکن کہ مقوی علیہ پر قوت ہیئت اجتماع سے مشروط ہو تو جب کوئی حصہ لوگے خواہ کل سے قطع کر کے یا اس میں ملا ہوا جز اس پر اصلاً قادر نہ ہو کا جز بشرط شئی قادر ہے کہ عین جز اگرچہ خارج میں کل سے جدا نہ کیا لیا تو اس سے تنہا اور بشرط قوت کہ اجتماع تھا نہ رہا یہاں بھی وہی تفرقہ نہ کیا

جُز بشرطے قادر ہے کہ عین کُل ہے اور کلام بشرط لا میں اگر کہئے اگر جُز قادر ہو جب تو محال مذکور لازم آئے گا۔

اقول ہاں تو اس سے جُز کا قادر ہونا محال ہوا کہ اس کے فرضی سے محال لازم آیا نہ کہ قوت کُل کی لا متناہی فاندفع ما قال الملا حسن فی حاشیتہ (توجہ ملا حسن نے اس کے حاشیہ میں کہا وہ مندفع ہو گیا۔ ت) رہا وہ اخیر جملہ کہ ایک اس سے چھوٹی کو ہلا سکے گا۔

اقول وہ بھی ہماری اس تقریر سے رد ہو گیا مقوی علیہ کے حصول قوت کے حصول انقسام ضروری یا نہیں، اگر نہیں تو تمھاری دلیل باطل، اور اگر ہاں تو جو ہوا جہاز کو روزانہ تسویل لے جائے لازم کہ اس کا تجزیہ کرتے جاؤ، تو تسویل کا اُن پر اقسام ہوتا رہے، اور وہ حصہ کہ پتے کو بھی نہ ہلا سکے اس جہاز کو اُنگل بھریا بال بھر غرض کچھ نہ کچھ روزانہ ضرور ہلائے یہ صریح باطل ہے۔ یہ بیان اس کے ایضاً کو تھا کہ ممکن بعض قدر میں ہیئات اجتماعیہ سے مشروط ہوں اور ہیئات اجتماعیہ مجموع من حیث هو مجموع کو عارض ہے نہ کہ ہر جُز میں ساری، تو اجزاء میں اُس کا حصہ ہونا ضرور نہیں بلکہ نہ ہونا ضرور ہے کہ شرط مفقود ہے، تو جسم کا ہر جُز جسم ہونا اور بدلتہ جنس قوت کُل سے کسی شئی پر قادر ہونا اگرچہ اپنی نسبت پر اُس جسم سے اصغر کی تحریک پر ہو یہ کچھ ٹھیک مفید نہیں، ہاں ہر جُز بھی کسی نہ کسی حصہ جسم کی تحریک پر قادر سہی مگر ممکن کہ عدت و مدت میں لا متناہی پر قدرت ہیئات اجتماعیہ سے مشروط ہو تو وہ ہرگز نہ کسی جُز میں ہوگی نہ اس کی نسبت پر انقسام پائے گی کہ استحالہ لازم آئے کہ غیر متناہی کی تنصیف تثلث وغیرہ ناممکن فاندفع ما تفوه به الجونفوری واندفع ما اراد به اصلاحه الملا حسن فی حاشیتہ (تو مندفع ہو گیا وہ جو اس کے حاشیہ میں ملا حسن نے کہا۔ ت) اسکے بعد جو پوری نے ابن سینا کی تقریر پر رد کیا اور اپنی طرف سے حسب عادت کہ شقشقہ لسان وعلقہ بیان ہی اس کی بضاعت ہے اس دلیل کی ایک اور تقریر طویل و لا طائل گھڑی۔

اقول مجدد تعالیٰ وہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہوگی اس کا ملنی بھی اسی پر ہے کہ قوت بانقسام محل منقسم ہوا اور ہم روشن کر چکے کہ قوت مشروطہ ہیئات اجتماعیہ اجزاء پر منقسم ہوگی کل ہرگز اجزاء کی گنتی کا نام نہیں جیسے عشرہ کہ دس وحدتوں سے زیادہ اُس میں کچھ نہیں تو اس کی قوت نہ ہوگی مگر قوائے اجزاء کا حاصل جمع بلکہ یہاں ایک امر زائد ہے جس نے کثرت کو وحدت کر دیا یعنی ہیئات اجتماعیہ اس سے جو قوت حاصل ہوگی یقیناً مجموع قوائے اجزاء کے علاوہ ہے اور اس کا خود جو پوری کو یہی اعتراف ہے مگر پھر ہیئات اجتماعیہ کو نہیں سمجھتا، اور انقسام محل سے تقسیم کرتا ہے۔

یہ سب اس تقدیر پر ہے کہ موثر صرف جمیع اجزاء بشرط اجتماع ہوں اور اگر مجموعہ من حیث ہو مجموعہ موثر ہو۔
یعنی حیاتیات اجتماعیہ موثر میں داخل، تو امر اظہر ہے۔ اب اجزاء تین و جہر پر ہیں،

(۱) مرسل نفس اجزا۔

(۲) معری متفرقہ۔

(۳) محلی مجتمعہ کہ لا بشرط و لا بشرط لا و بشرط شے کے مراتب ہیں۔

پانچ مرسل دس مرسل کا نصف ہے لیکن دس مرسل مع حیاتیات اجتماعیہ کا نصف نہ پانچ مرسل ہے نہ بلا حیاتیات اجتماعیہ نہ مع حیاتیات اجتماعیہ کہ یہ حیاتیات اجتماعیہ اسی کی مثل ہے جو دس مرسل محلی میں ہے، نہ کہ اس کی نصف، تو دس مرسل محلی کی جو قوت ہوگی اس کے انصاف و اثلاث میں نہ ہوگی کہ اس کے لئے انصاف و اثلاث ہی نہیں۔ یہ جو انصاف و اثلاث ہیں دس مرسل کے ہیں اور اس کے لئے وہ قوت نہیں، اسی قدر اس کے رد کو بس ہے زیادہ اطلاق کی حاجت نہیں، واللہ الحمد۔

مقام بست و چیم

آن سیال کوئی چیز نہیں، ارسطو و ابن سینا اور ان کے چیلوں نے کہا حرکت کے دو اطلاق ہیں،

اول حرکت بمعنی التوسط کہ مبد سے جدائی کے بعد اور منتہی تک وصول سے پہلے جسم کے لئے مبد و منتہی میں متوسط ہونے کی ایک حالت دائمہ باقیہ ہے کہ خود اپنی ذات میں ناقابل قسمت اور اول تا آخر بجا لہا محفوظ و مستمر ہے اور آفات مفروضہ زمان حرکت میں حدود مفروضہ مسافت سے ہر آن اسے ایک نسبت تازہ ہے کہ نہ پہلے تھی نہ بعد کو ہو اس اعتبار سے سیال و نامستقر ہے اسے حرکت تو سطیہ کہتے ہیں۔

دوم حرکت بمعنی القطع جس طرح مینہ کی اُترتی بوند سے پانی کا ایک خط اور مینٹی گھمانے آگ کا ایک دائرہ متواتر ہوتا ہے، یونہی حرکت تو سطیہ کے اُن اختلاف نسب کے علی الاتصال توارد کے باعث مبد سے منتہی تک ایک حرکت متصلہ و حدانیہ متخیل ہوتی ہے، وجہ یہ کہ اس بوند یا شعلے یا متحرک کے ایک مکان میں ہونے کی ایک صورت خیال میں مرسم ہوئی اور وہ بھی زائل نہ ہونے پائی تھی کہ معاد و سرے تیسرے مکانوں میں ہونے کی صورتیں آئیں، یونہی آخر تک، لا جرم و ہم میں ایک شے ممتد متصل پیدا ہوئی جو صورت مذکورہ میں خط و دائرہ و حرکت ممتدہ و حدانیہ ہے اسے حرکت قسطیہ

کہتے ہیں۔ ان صناید فلسفہ نے جب خود اسے موہوم کہا تو ہمیں یہاں بحث کی حاجت نہیں اگرچہ جلتے سخن وسیع ہے مگر جزا ف بے معنی یہ ہے کہ اسی پر قیاس کر کے کہا کہ جس طرح خارج میں حرکت تو سطحیہ اپنی ذات میں بسیطہ مستمرہ اور نسبتوں سے غیر مستقرہ ہے اور اس کے سیلان سے قطعہ موہوم ہوتی ہے یونہی خارج میں ایک آن سیال ہے کہ اپنی ذات میں بسیط و ناقابل قسمت و غیر تبدیل ہے اور اسے سیلان سے اذیان میں ایک امتداد موہوم متصل کی راسم ہے جس کا نام زمانہ ہے آن سیال حرکت تو سطحیہ پر منطبق ہے اور زمانہ حرکت قطعہ پر یہ بوجہ ناقابل قبول۔

اولاً کیا ضرور ہے کہ امتداد موہوم زمانی کسی امر خارج مستمر غیر مستقر ہی سے منزع ہو کیوں نہیں ممکن کہ ابتداءً ذہن میں حاصل ہو (علامہ خواجہ زادہ)۔

اقول حرکت تو سطحیہ بمعنوت حس مدرک ہے کہ متحرک کو بین الغایتین مبدئ سے منصرف ہوتی کی طرف متوجہ اس سے ہٹتا اس کی طرف بڑھتا دیکھ رہے ہیں اور یہی معنی توسط ہے اور اس کے استمرار سے ایک اتصال متوہم ہونا معقول، وہ حرکت قطعہ ہے۔ امتداد زمانی کا علم ہر بچے جانور کو ہے یہاں خارج میں کسی مستمر نامستقر کا نہ مشاہدہ نہ اس پر دلیل تو محض قیاس غائب علی الشاہد مردود و ذلیل اگر کہئے وجود ذہنی نہیں ہوتا مگر ظلی۔

اقول یہ دلیل نہیں بلکہ دوسرے لفظوں میں مدعا کا اعادہ اور صریح مصادره ہے۔

ثانیاً اقول سیلان خارجی سے ایک اتصال تخیل ہونا پہلے اس سیلان کے ارتسام کی فرع ہے جس نے نہ قطرہ اترتا دیکھا نہ شعلہ گھومتا، محال ہے کہ اُن کے نزول و دوران سے اس کے ذہن میں خط و دائرہ ترسم ہوں یہاں امتداد زمانی کی وہ شہرت کہ صبیان و حیوان بھی اس سے آگاہ اور آن سیال تم چند کے سوا کسی کے خیال میں یہی نہیں تو اس کے سیلان سے اذیان میں اس ارتسام کے کیا معنی۔

ثالثاً اقول اگر رسم زمانہ کو خارج میں کوئی سیلان ہی درکار، اور فرض کر لیں کہ سیلان رسم زمانہ کر سکتا ہے تو کیوں نہ ہو کہ حرکت تو سطحیہ کا سیلان یہ راسم ہو آن و سیلان آن کی کیا حاجت بلکہ اس تقدیر پر یونہی ہونا چاہئے کہ خود کہتے ہو سیلان تو سطحیہ سے حرکت قطعہ متصلہ موہوم ہوتی ہے تو قطعہ کا اتصال اسی سیلان کا مرسوم اور قطعہ کے اتصال ہی کا نام

زمانہ ہے۔

سابعاً قول سب جانے دو فرض کردم کہ کوئی آن ہے اور اُسے سیلان ہے لیکن محال ہے کہ وہ راسم زمانہ ہو، ذرا سیلان کے معنی بتائیے آن تو فی نفسہ دائم و مستمر ہے اس کا سیلان نہ ہوگا مگر یہ آنات متعاقبہ میں حدود مختلفہ سے اُس کی نسب متجددہ اس کے سوا اگر کچھ معنی سیلان راسم بتا سکتے ہو بتاؤ اور جب سیلان یہ ہے تو یہ خود زمانے پر موقوف تو اُسے راسم زمانہ نہ کہے گا مگر سخت بیوقوف۔ اس مقام کی صعوبت بلکہ مطلقاً عدم استقامت نے اگلوں کو بیان معنی سیلان آن سیال سے صم بکم رکھا مگر آخر زمانے میں ہدیہ سعیدیہ نے اس کی مشکل کشائی پوری کر دی کہ حاضر ہمیشہ آن ہے زمانہ حاضر ہو تو قار ہو جائے۔ زمانہ یوں تو متخیل ہوتا ہے کہ آن حاضر کا تخیل کیا پھر ایک زمانہ لطیف کے بعد دوسری آن کا، پھر زمانہ قلیل کے بعد تیسری آن کا، یوں ایک آن مستمر سیال ہوتی ہے کہ گویا راسم زمانہ ہے جیسے قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ۔

اقول بوجہ کثیرہ آن سیال نے وہ سیلان کیا کہ بالکل بہہ گئی؛

(۱) وہ موجود، خارجی تھی یہ متخیل۔

(۲) وہ واحد یہ متعدد۔

(۳) وہ برقرار یہ متجدد۔

(۴) اُس پر زمانہ موقوف کہ اُسی سے متخیل ہوتا ہے یہ خود زمانے پر موقوف کہ اسی کے اطراف

و حدود۔

(۵) وہ راسم زمانہ یہ اس سے مرسوم کہ جب تک زمانہ نہ گزرے دوسری آن متخیل نہ ہو۔

(۶) وہ علی الاتصال سیال یہ متفرق بالانفصال۔

ع۱ عدم التغير فوق الوحدة ۱۲ منہ غفرلہ	عدم تغير وحدت سے فوق ہے۔ (ت)
ع۲ كونها مرسومة بالزمان فوق توقفها عليه ۱۲ منہ غفرلہ	اس کا زمان سے مرسوم ہونا اُس پر موقوف ہونے سے فوق ہے۔ (ت)
ع۳ ههنا ثلاث اتصالات الاول ما يطلبه السيلان لوقوعه فيه وهو المراد في السابع والثاني ما يتخيل بهذا السيلان	یہاں تین اتصال ہیں، اول وہ کہ سیلان اسکو طلب کرتا ہے اس میں گرنے کے لئے، وہی مراد وجہ ہفتم میں۔ ثانی وہ جو اس سیلان سے متخیل ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

(۷) اس کا سیلان امتداد متصل میں واقع ان کے طرفے اُس اتصال کے قاطع۔
 (۸) اس سے جدید امتداد متخیل ان کے بعد محتاج تخیل کہ اس کا سیلان رسم امتداد کا ذمہ دار
 ان کے خلا بھرنے کو خود امتداد دور کار۔

(۹) اس کا سیلان امتداد کار اسم ان کا تفرق اس کا بھی حاسم یعنی وہ امتداد متصل وحدانی
 دکھائے یہاں مستقل تخیل کے بعد بھی جو بنے ٹکڑے ٹکڑے آئے۔
 (۱۰) زمانہ تخیل حدود پر موقوف نہیں۔

(۱۱) نہ اس کا محتاج کہ بعد تفرق اتصال پائے اس کے اتصال موہوم میں یہ حدود فرض کر سکتے
 ہیں نہ کہ یہ حدود ہولیں اس کے بعد انھیں امتدادوں سے وصل کیا جائے۔

(۱۲) قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ کی مثالیں بھی اس بیان پر خوب منطبق اُن میں یونہی حدود فرض
 ہو کر خطوط وصل ہوتے ہوں گے۔ دیکھتے نہ کوئی شے بسیط موجود بتا سکے نہ ہرگز اس کا سیلان بنا سکے
 ولن يصلح العطاس ما افسد الدھر

(جس کو دہر فاسد کر دے اُسکی اصلاح عطاس ہرگز نہیں کر سکتا۔)

خامساً اقول جب سیلان خارجی سے امتداد ذہنی بنتا ہے وہاں دو چیزیں خارج
 میں ہوتی ہیں، ایک وہ سیال جیسے قطرہ نازلہ۔ دوسرے اس کی مقدار مثلاً جو بھر۔ اور دو ذہن
 میں ایک وہ امر متہ کہ اس کے سیلان متصل سے موہوم ہوا مثلاً خط آبی۔ دوسرے اس امتہ کی
 مقدار مثلاً دس گز خارج کی دونوں چیزیں ذہن کی دونوں چیزوں کی مجانس اور گویا اُن کے اجزا سے
 ایک جُز، اُن کے حصوں سے ایک حصہ ہوتی ہیں یا یہ معنی کہ مثلاً یہ پانی کا خط اگر خارج میں ہوتا تو
 وہ قطرہ اُس کا ایک حصہ ہوتا اور اُس کی جو بھر مقدار اس کی دس گز مقدار کا حصہ کہ سیلان سے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وہی مراد ہے و بھر ہشتم اور اس کے مابعد میں۔
 ثالث وہ جو نفس سائل کو عارض ہو یا اعتبار سیلان
 کے۔ و بھر ہشتم میں وہی مراد ہے، تو سمجھ لے (ت)
 عہ جسم عدم تخیل سے فوق ہے تو ثبوت عدم اور
 عدم ثبوت میں بہت فرق ہے (ت)

و هو المراد في الثامن وبعده والثالث
 ما يعرض نفس السائل بالعرض بحسب
 السيلان وهو المراد في السادس فافهم ۱۲ من غفرله
 عہ الجسم فوق عدم التخیل فشتان
 ما ثبوت العدم وعدم الثبوت ۱۲ من غفرله

ذہن میں اُسی کی صورت کے امثال پے درپے اتصال پا کر امتداد بناتے ہیں تو عمدہ ذہنی گویا اسی سیال خارجی کے امثال سے مرکب اور اس کی مقدار انہیں مقادیر امثال کا مجموعہ کہ اسی مقدار خارجی کے اضعاف ہیں۔ اب یہاں عمدہ ذہنی تو حرکت قطعیہ ہے اور اس کی مقدار زمانہ خارج میں سیال تم نے آن کو لیا۔

(۱) اُس کی مقدار محال کہ وہ راساً ناقابلِ انقسام، تو چار میں سے ایک تو یہ غائب ہوئی۔

(۲) وہ جو ایک خارج میں ہے مقدار کے مقابل نہیں بلکہ سیال کے، تو چاہئے کہ آن حرکت قطعیہ کی جنس سے ہو اور حرکت قطعیہ کے حصوں سے ایک حصہ، یہ بھی باطل، پھر اس کے سیلان سے ان کا ارتسام کیسا، اگر کہئے ہم وہ امر عمدہ اور اس کی مقدار حرکت قطعیہ و زمانہ نہیں لیتے بلکہ زمانہ اور اُس کا امتداد۔ اب عمدہ جنس سیال سے ہو گیا اور گویا اس کے حصوں سے ایک حصہ۔

اقول اب بھی بوجہ غلط :

(۱) اب زمانہ متقدر ہو گیا حالانکہ مقدار ہے امتداد زمانہ کو عارض ہو گیا حالانکہ وہ خود امتداد ہے۔

(۲) زمانہ اگر خارج میں موجود ہو آن نہ ہرگز اُس کا حصہ ہوگی نہ حصہ کا مثل، بلکہ اس کی طرف۔

(۳) آن کی مقدار اب یہی معدوم جو امتداد زمانہ کے مقابل ہوتی اگر کہئے ہم وہ خارج کی دو چیزیں حرکت توسطیہ و آن لیتے ہیں اور ذہن کی دو حرکت قطعیہ و زمانہ آن کو سیال اس لئے کہہ دیا، کہ سیال یعنی حرکت توسطیہ پر منطبق ہے اب تو چاروں کا تجانس و تعادل ہو گیا۔

اقول اب بھی غلط :

(۱) جس طرح آن کے لئے مقدار نہیں آن کسی کے لئے مقدار نہیں۔

(۲) وہی کہ آن حصہ زمانہ نہیں غرض خارج سے ذہن میں ارتسام زمانہ کسی پہلو ٹھیک

نہیں آتا۔

ساد سنا اقول آن سیال کا حرکت توسطیہ پر انطباق بھی محال، آن کسی وجہ سے کسی جہت میں اصلاً قابلِ انقسام نہیں اور حرکت توسطیہ صرف جہت مسافت سے منقسم نہیں کہ ایک نقطہ

متحرک ہو یا سوگز کا جسم مبد سے جدائی کے بعد غنتی تک پہنچنے سے پہلے تو وسط دونوں کو یکساں ہے یہ نہیں کہ نقطے کا تو وسط جسم کے توسط سے چھوٹا ہے کہ توسط میں تشکیک نہیں لیکن جہت متحرک سے وہ غیر متناہی تقسیم کے قابل ہے کہ تمام جسم متحرک میں ساری ہے اُس میں جہاں جو جز فرض کیجئے مبد و غنتی میں متوسط ہے ہر آن میں اُس کی جو حالت تھی نہ کبھی پہلے تھی نہ بعد کو، اسی کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ حرکت تو سطحی عرض میں منقسم ہے طول میں نہیں، طول سے مراد جانب مسافت اور عرض سے جانب متحرک خواہ تقسیم اسکے طول یا عرض کسی بعد میں ہو۔ اور جب وہ ایسی منقسم ہے اُن اُس پر کیونکہ منطبق ہو سکتی ہے اگر کئے اس حالت میں وہ حرکت واحدہ نہیں بلکہ کثیر متحرکوں کی کثیر حرکات جیسا جو پوری وغیرہ نے کہا، اس لئے کہ ہر جز اور اُس کی حرکت جدا ہے اور ہم نے حرکت واحدہ کو بسیط کہا ہے۔

اقول اس سے یہ مراد کہ جس طرح جسم میں اجزا بالقوہ ہیں یونہی یہ حرکت حرکات بالقوہ، تو بھی قابلیت انقسام ہے، اور اگر یہ مقصود کہ بحسب اجزا حرکات کثیرہ بالفعل ہیں اُن میں ہر ایک بسیط ہے نہ مجموعہ تو اقول یا تو جو ہر فردہ لازم کہ یہ حرکات بسیطہ نہ ہوں گی مگر اجزائے بسیطہ کی اور جب بالفعل ہیں تو ضرور متحرکات بھی بالفعل یا غیر متناہی کا محصور ہونا کہ اجزا باوصف لا متناہی حد و شکل میں محصور ہیں۔

ثانیاً اُن سیال ظاہر ہے کہ جو ہر نہیں ورنہ جو ہر فردہ ہو اور ضرور مقولہ کیف سے ہے کہ نہ بالذات قابل قسمت نہ طالب نسبت، اور اُس کا موضوع نہیں مگر حرکت تو سطحی جس طرح زمانہ کا

عہ صاحب قبسات نے اُسے جرم فلک الافلاک سے قائم بتایا اور یہ ہمارے قول کے منافی نہیں یہ حرکت تو سطحی سے قائم اور وہ فلک سے تو یہ فلک سے۔ قبسات کی عبارت یہ ہے:

کما فی الحركة اصناف مختلفات
بالمفهوم متباينات بالذات كذلك
بأنها في الزمان شيان مختلفان
احدهما الان السیال وهو مکیال الحركة
التوسطية وما تنطبق هو عليه
غير مفارقة اياها مادامت موجودة والاخر
جیسے حرکت میں دو امر ہیں جو مفہوم میں مختلف
اور ذات کے لحاظ سے متباہن ہیں، اسی طرح
ان کے مقابل زمانے میں دو مختلف چیزیں ہیں ایک
اُن سیال اور یہ حرکت تو سطحی کا پیمانہ ہے اور
حرکت تو سطحی اس پر منطبق ہوتی ہے اور جب تک
موجود رہتی ہے اس سے جدا نہیں ہوتی۔ دوسری
(باقی اگلے صفحہ پر)

موضوع حرکت قطعیہ اور اس کا قیام ضرور انضمامی کہ موجود فی الخارج ہے اب وہ اجزائے فلک کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الزمان المتصل المستند وهو مقدار الحركة القطعية وما توجد في تنطبق عليه وكما ان الحركة التوسطية السیالة وراء حدود الحركة بمعنى القطع كذلك الآن السیال غیر الآن الذی هو طرف الزمان والفصل المشترك بين قسميه الماضي والمستقبل غیر قائم بجرم الفلك الاقصى الذی هو موضوع الحركة القطعية المستديرة التي هي محل الزمان والحركة التوسطية الدورية التي هي ملزومة الآن السیال وبالآن السیال تكال الحركات التوسطية الدورية والاستقامية جميعا كما بالزمان يقدر جميع الحركات القطعية المستديرة وغير المستديرة و الآن السیال والحركة التوسطية الراسمان للزمان والحركة بمعنى القطع في ازاء النقطة الفاعلة للخط كما اذا فرض مرور اس مخروط على سطح و الأتات الموهومة التي هي اطراف الامنونة و الاكوات في حدود المسافة

چیز زمان متصل ممتد ہے اور وہ حرکت قطعیہ، اور جس میں حرکت قطعیہ پائی جائے کی مقدار ہے، نیز حرکت قطعیہ اس پر منطبق ہے، اور جیسے حرکت توسطیہ سیالہ حرکت قطعیہ کی حدود کے علاوہ ہے اسی طرح آن سیال اس آن کے مغایر ہے جو طرف زمان ہے اور زمانے کی دو قسموں ماضی اور مستقبل کے درمیان حد مشترک ہے، نیز آن سیال فلک الافلاک کے جسم کے ساتھ قائم نہیں ہے جو حرکت قطعیہ مستدیرہ کا موضوع اور حرکت قطعیہ مستدیرہ زمانے کا محل ہے۔ حرکت توسطیہ دوریہ جسے آن سیال لازم ہے اور آن سیال ہی سے تمام توسطی دوری اور مستقیم حرکتوں کی پیمائش کی جاتی ہے جیسے زمان سے تمام حرکات مستدیرہ اور غیر مستدیرہ کی مقدار معلوم کی جاتی ہے۔ آن سیال اور حرکت توسطیہ زمانے کو اور حرکت قطعیہ کو نقش کرتی ہیں اور یہ مقابل ہے اس نقطے کے جو خط کھینچنے کا سبب ہوتا ہے جیسے کہ جب ایک مخروطی جسم کا سرا فرض کیا جائے کہ وہ ایک سطح پر گزر رہا ہے اور آتات فرض کی جائیں جو زمانوں کی اطراف ہیں اور حرکت قطعیہ کی وہی حدود کے مقابل (باقی بر صفحہ آئندہ)

ان سب حرکات کثیرہ سے قائم ہے تو عرض واحد بالشیخ کا موضوعات جداگانہ سے قیام لازم اور ان میں ایک سے تو ترجیح بلا مرجح۔ رد تشدیق آن سیال کے بارے میں اگلے زبانی ادعا اور حرکت پر فاسد قیاس کے سوا کوئی دلیل یا شبہ نہ لائے نہ اُس کا سیلان بتانے پائے مگر تشدیق جو چوری سے کب رہا جائے اسے حدس کے سر ڈھالا اور سیلان کا راستہ نکالا اور ایک طویل ششہ گھڑ ڈالا جس کا حاصل بے حاصل یہ کہ متحرک جس وقت حرکت کر رہا ہے اس کی ذات کے مقابل نہ مسافت ہے نہ حرکت قطعیہ نہ زمانہ کہ ان سب میں کچھ گزر گیا کچھ آئندہ ہے بلکہ اس کے مقابل مسافت سے ایک نقطہ ہے اور حرکت قطعیہ سے توسط اور زمانہ سے ایک آن۔ یہ سب حدود و غایات ہیں اور خود متحرک بحیثیت متحرک اپنے نفس کے لئے ایک حد ہے گویا وہ مبدئ سے یہاں تک ایک امر ممتد ہے تو ہر حد مسافت پر اپنی حیثیت انتقال کے لحاظ سے خود اپنی حد ہے اب متحرک اپنی ذات سے باقی اور ان نسبتوں سے متحد، گویا حرکت توسطیہ، تو اس سے ذہن میں آپ ہی آتا ہے کہ وہ آن جو زمانے سے اس کا خط ہے وہ بھی بذات خود باقی ہو اگرچہ بحیثیت آنیت باقی نہ ہو کہ آن کا وجود نہیں مگر زمانے کے دو جزوں میں حد فاصل ہو کر پھر وہاں سے منتقل ہو کر دوسرے جزوں

(بقیہ ماثیہ صفحہ گزشتہ)

مسافت کی حدود میں متحرک کے وجودات فرض کئے جائیں ان نقاط کے مقابل جو خطوط کے اطراف میں بالفعل ہیں یا خط متصل میں وہم کی مدد سے فرض کئے گئے ہیں، لیکن آن تو وہی ہے جس کا زمانے میں وہی طور پر ثبوت ہے اور یہ فاصل ہی ہوگی، جبکہ بعض نقطے وہی اور واصل ہیں اور بعض موجود ہیں اور فاصل جیسے کہ حرکات قطعیہ کی حدود اور ان کی اطراف میں ہے ۱۲ منہ غفرلہ (ت)

التي هي بانحاء الحدود والموهومة للحركة
بمعنى القطع في انحاء النقاط التي هي
اطراف الخطوط بالفعل والنقاط المفروضة
في الخط المتصل بالتوهم الا ان الان
ليس الا الان الوهمي في الزمان
ولا يكون الا فاصلا والنقط منها موهومة
واصلة ومنها موجودة فاصلة
كما في الحدود والحركات القطعية
واطرافها ۱۲ منہ غفرلہ۔

میں فاصلہ کیسے ہو جائے گی یہی آن بذات خود نہ اس حیثیت سے کہ عرض زمانہ ہے آن سیال ہے کہ زمانے کی مہوم آنوں کی طرح زمانے میں نہیں بلکہ زمانے سے باہر زمانے کی حد ہے اور اپنے سیلان سے اُسے حادث کرتی ہے جیسے اترتا قطرہ خط آبی کو۔

اقول اولاً متشدد کے نزدیک زمانہ خود موجود فی الخارج ہے نہ کہ خط آبی کی طرح مہوم مہوم اگر کہنے صرف رسم میں تشبیہ مقصود ہے نہ کہ وہم میں ولہذا متشدد نے شروع بحث میں سطح مستوی پر اس مخروط کی حرکت سے خط بننے پر کہا کہ یہ خط اگرچہ محض تخیل میں بنے گا نہ حقیقتہً کہ مسافت میں نقطہ اُسی وقت پیدا ہوگا جب سر مخروط اس کے ایک نقطہ سے ملا آگے بڑھتے ہی یہ نقطہ باطل ہو کر دوسرا پیدا ہوگا تو جب نقطہ باطل ہو جائیں گے خط کہاں پیدا ہوگا، تو ظاہر ہوا کہ اسے رسم باقی ماننا ہے نہ محو ہوتی ہوئی۔

اقول یہ تو ایسی چیز ہے جیسے کاغذ پر خط کھینچنا کہ قلم کی حرکت سے بنا اور باقی رہا۔ یہ مثال کیا دور تھی جو اس کا صحیح تصور آسان کرتی، غلط تصور دلانے اور اس کی غلطی بنانے کی کیا حاجت تھی، خیر لوں سہی مگر رسم جبکہ سیلان سے ہے بلاشبہ بتدریج ہوگا کہ سیلان حرکت ہے اور حرکت تدریجی اور تدریج کو مسبوقیت لازم اور ازل مسبوقیت سے مبرا تو زمانہ ازلی کب ہوا، خود متشدد کو یہاں بھی کہتے بنی احداث بسیلان نہ نہ مانا آن سیال نے زمانہ حادث کیا اور اُسے حدوث ذاتی پر حمل ناممکن کہ حدوث ذاتی کسی کے دئے سے نہیں ہوتا لاجرم وہ ازلیت زمانہ باطل ہوئی جس پر متشدد نے انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تلمذیہ اور فلاسفہ کی تصدیق میں کئی ورق سیاہ کئے ہیں اور آیات قرآنیہ کو کہا کہ معاذ اللہ جاہلوں کے مدارک کی طرف تنزل کر کے آسمان و زمین کو حادث لکھ دیا ہے ورنہ واقع میں عالم قدیم ہے۔ یہاں شبہات اہل مکابرہ کے رد میں ناظرین مقام ۲۳ سے مدد لیں۔

ثانیاً آن سیال کا سیلان مستدیر ہے کہ فلک کی حرکت تو سطحی مستدیرہ یا حسب تصریح صاحب قبسات خود جرم فلک سے قائم ہے اور ظاہر ہے کہ سیلان جس شکل کا ہوگا اتصال اُسی صورت کا مہوم ہوگا نہ یہ کہ گھماؤ پر کار اور بنے خط مستقیم اور وہ بھی یوں کہ ایک چھلے برابر حلقے پر جتنی بار پر کار پھراتے جاؤ لاکھوں منزل تک سیدھا خط کھینچتا جائے فلک کے محیط کو امتداد غیر متناہی سے وہ نسبت بھی نہیں جو ایک چھلے کے حلقے کو کروڑوں منزل کے امتداد سے، لیکن زمانے کا امتداد مستدیر نہیں کہ ہر دورے پر وہی پہلا زمانہ پلٹ پلٹ کر آتا رہے۔

گیا وقت پھر ہاتھ آتا نہیں

تو ضرور اس کا امتداد مستقیم ہے اور زہار آن سیال سے مرسوم نہیں ہو سکتا یہ رد اس وقت یہی ہے کہ زمانے کو مومہوم مانو کہ تو ہم بھی اسی صورت کا ہوگا جس نہج پر سیلان راسم ہے قطرے کے اترنے سے آبی دائرہ یا مینٹی گھمانے سے آتشی سیدھا خط کبھی مومہوم نہ ہوگا اور وجود خارجی پر تو اختلاف ممکن ہی نہیں۔

ثالثاً فاعل کسی ذی مقدار پر افاضہ وجود ایک مقدار ہی پر کرے گا ناممکن کہ فاعل اسکی نفس ذات کو بے مقدار بنائے تو فاعل ذات ہی فاعل مقدار ہے اگرچہ خصوص مقدار کا اقتضا شے دیگر سے ہو اس اقتضا کے مطابق مقدار پر فاعل اسے بنائے سفہا جو طبیعت کو فاعل شکل و قدر رکھتے ہیں، حاصل یہی ہے کہ طبیعت اس کی مقتضی ہے اس خصوص کے سبب فاعل سے یہی افاضہ ہوئی ہے نہ یہ کہ فاعل نے نفس ذات بے شکل و قدر پر افاضہ وجود کیا۔ اور انھیں طبیعت بنا کر اس میں چسکا دیا۔ اب تمہارے نزدیک فاعل حرکت فلکیہ اس کا نفس ہے تو وہی اس کی مقدار زمانے کا فاعل ہونہ یہ کہ وہ تو اسے بے مقدار بنائے اور آن سیال زمانہ بنا کر اس میں لگا دے۔

سابعاً جب یہ آن زمانے سے باہر ہے زمانے کی حد کیونکر ہو سکتی ہے حد یہ کہ طرف ہو اور طرف شے سے جدا نہیں ہوتی۔

خامساً متشدد نے حاصل سیلان یہ رکھا کہ ذات آن باقی اور وصف آنیت متجدد و مقتضی۔ ظاہر ہے کہ یہ تجدد و تقاضی ظرف زمان سے باہر ناممکن کہ جو زمانے سے متعالی ہے ان سے بری ہے نہ دوسرے زمانے میں ہو سکتی ہے کہ زمانے دو نہیں شے واحد کو دو مستقل مقادیریں لاتی نہیں ہو سکتیں اب اس زمانے میں دو ہی طرح ممکن ایک یہ کہ آن سیال شے فشیئاً سیلان کرے اور ہر حصے پر تازہ وصف آنیت اسے عارض ہوا تبا بنایا، اس کی حد ہوئی آگے بنایا وہ حدیث زائل ہو کر نئی آئی، جس طرح متشدد نے ذات محرک میں کہا ہے یوں یہ سیلان واقعی ہوگا، دوسرے یہ کہ زمانہ ازلی ابدی متصل و حدانی حدود سے بری دائماً موجود خارجی ہے جیسا متشدد کا زعم کفری ہے اس میں جہاں چاہو تجزیہ فرض کر لو وہی وہ آن سیال دونوں جزوں میں حد فاصل ہوگی، یہ فصل محض اعتباری تابع اعتبار ہوگا اور لاحظ کو اختیار ہوگا کہ اوپر سے نیچے اترتا ہوا اجزا فرض کرتا آئے خواہ نیچے سے اوپر چڑھتا دونوں صورتوں میں وصف آنیت کو سیلان ہوگا مگر محض اعتباری اُلے سیدھے میں متردد، نیز لاجہ کو اختیار ہوگا کہ معاً ہزار جگہ تجزیہ فرض کر لے اب سیلان

ہوگا نہ اُن خارجی کو وصفِ آنیت کا عروض کہ سب جگہ ایک ہی اُن حدِ فاصل نہیں ہو سکتی کما اعتداف
بلکہ (جیسا کہ اس کا اعتراف کیا گیا۔ ت) اگر یہ صورت لیتے ہو تو یا سیلان ہی نہیں یا نرا اعتباری کہ موجود
خارجی کا راسم نہیں ہو سکتا، اور پہلی صورت لو تو زمانہ حادث اور اس کا بعض معدوم بعض موجود اور
مُتَشَدِّق کا مذہب مذکور مردود۔

ساد سنا یہ تو سیلان پر کلام تھا اب اس کا نفس وجود جس مہل حدس سے لیا اس کا حال سُنئے،
آغازِ کلام اس سے کیا کہ ذاتِ متحرک کے مقابل جس طرح مسافت سے ایک نقطہ ہے یونہی زمانے
سے ایک نامنقسم چاہئے اور انجام میں وہ نامنقسم نکالا کہ زمانے سے اصلاً نہیں بلکہ اُس سے باہر
ہے زمانے سے ایک نامنقسم تو وہی اُن موہوم ہوتی جس طرح مسافت سے نامنقسم وہ نقطہ موہوم
یہ حدس ہوا یا حدث۔

سایعاً غلط کہا کہ متحرک کے لئے حرکت قنایہ سے وہ نامنقسم حرکت وسطیہ ہے حرکت
وسطیہ ہرگز حرکتِ قطعیہ سے نہیں بلکہ مستقل مباین اس کی اصل ہے حرکتِ قطعیہ سے وہ نامنقسم
ایک ایک حدِ مسافت کی موافقات ہے۔

ثامناً صریح جھوٹ کہا کہ یہ سب حدود و نہایات ہیں، حرکتِ وسطیہ ہرگز حد و نہایت
نہیں بلکہ حدود و نہایات سے نسبت رکھنے والی۔

تاسعاً خود مذہبِ مُتَشَدِّق پر سلسلہ صاف یہ تھا کہ متحرک کے لئے بجا ل حرکتِ تینوں چیزوں سے
ایک ایک نامنقسم متحد و منقضى موہوم ہے مسافت سے وہ نقطہ حرکت سے ان حدود کی موافقات
زمانے سے ان تک وصولی کی موہوم آئین اس میں اس حدس کی راہ کہاں تھی لہذا زبردستی حرکتِ وسطیہ
کو حدود میں بھرتی کیا اور خود متحرک کے سر ایک تجد و رکھا، کیا حدس یونہی اخلاط و تکلفات بارہ
سے ہوتا ہے۔

عاشراً بفرض غلط یہ بھی سہی اب اس سلسلے میں مسافت و حرکتِ قطعیہ بھی ہیں اور متحرک و
حرکت تو وسطیہ بھی، ان دو سے اگر اُن سیال کا قیاس نکلتا ہے، اُن دو سے اُن موہوم کا۔ پھر کیا
وجہ کہ حدس اُدھر کا ہوا چاہئے یہ تھا کہ تعارضِ نظائر کے سبب کسی طرف کا نہ ہوتا اور یوں بھی ہو سکتا ہے
تو اُدھر کا لینا اور اُدھر کا نہ لینا صرف جواف ہے تلك عشرة كاملة، یہ ہے اُن کا مُتَشَدِّق و تَحْذِق۔

مقام بست و ششم

زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت نہیں۔ یونہی حرکت قطعیہ کا کتب کلام میں انکار وجود زمانہ پر دلائل ہیں جن پر خدشات ہوئے اور کلام طویل ہے یہی ان میں سے یہ دو مختصر جملے پسند ہیں:

اول یہ کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اُس کی مقدار کیسے موجود فی الخارج ہو سکتی ہے۔ شرح مقاصد میں اس سے جواب دیا کہ حرکت قطعیہ امر غیر قار ہے اس کے دو جز۔ ایک ساتھ نہیں ہو سکتے بلکہ ایک جز ختم ہوتا اور دوسرا آتا ہے اُس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں تو یہی حال اُس کی مقدار زمانے کا ہے، ہاں امر متدہ موجود فی الخارج نہیں بلکہ موہوم ہے۔

اقول یہ اعتراف بالحق ہے زمانہ و حرکت قطعیہ انھیں متدہ متصل ہی کا نام ہے نہ اُس غیر منقسم کا اور یہ کہنا کہ اس کے وجود خارجی کے یہی معنی ہیں۔

اقول بلکہ اُس کے عدم فی الخارج کے یہی معنی ہیں کہ وجود امتداد مع فناے اجزا محال ہے بلکہ سارے امتداد سے ایک جز فنا ہو تو مجموع فنا ہو کہ عدم جز عدم کل ہے نہ کہ جب ہر جز فنا ہو۔ اس کے بعد شرح مقاصد میں بحث طویل ہے جس کا حاصل وہی کہ حرکت توسیطیہ و آن سیال موجود ہیں اور قطعیہ و زمانہ موہوم۔

اقول رد کو تائید اور اقرار کو انکار کیونکہ قرار دیا جائے۔

دوم یہ کہ زمانہ موجود اگر قابل انقسام ہو تو قار ہو گیا اور ناقابل تو جز۔ لازم آیا کہ زمانہ حرکت اور حرکت مسافت پر منطبق ہے۔ شرح مقاصد میں اس پر رد فرمایا کہ ہم شق اول اختیار کرتے ہیں اور اجتماع اجزا نہ ہوا کہ اجتماع محبت اور اجزائے زمانہ بعض بعض پر سابق۔ دو جز ساتھ نہیں ہو سکتے کہ قار ہو۔

اقول اولاً قار کے لئے وجود میں اجتماع درکار یعنی دونوں جز پر معاً حکم وجود صادق ہو یا محل واحد میں اجتماع، علی الثانی مسافت وغیرہ تمام اجسام غیر قار ہوئے کہ اُن کے کوئی دو جز نہ ایک محل میں نہیں ہو سکتے ورنہ تداخل لازم آئے۔ و علی الاول ضرور زمانہ قار ہوا کہ جب موجود منقسم ہے تو سب اجزا پر معاً حکم وجود صادق ہے۔

ثانیاً زمانہ اگر موجود ہو تو اس کے اجزا ار موہوم آخرت اعلیٰ نہیں بلکہ قطعاً مناشی موجود ہیں ان کا وجود اگر بوجہ تصریم ہوا کہ ایک فنا ہو کہ دوسرا آیا تو موجود نہیں مگر غیر منقسم، اور اگر بلا تصریم ہوا یعنی پہلا باقی تھا کہ دوسرا آیا تو یہی اجتماع فی الوجود و قرار ہے۔ پھر فرمایا ہم شق دوم اختیار کرتے ہیں

اور جز لازم نہیں کہ ممکن کہ نامنقسم وہی منقسم ہو۔

اقول ہم تشقیق انقسام وہی ہی میں لیتے ہیں اگر موجود غیر منقسم فی الوہم ہے تو حُبْسہ لازم ورنہ اجزاء مقدار یہ مجتمع فی الوجود ہو گئے اور اسی قدر قار ہونے کو درکار نہ کہ بالفعل اجزاء ہونا جیسے ہر جسم متصل وحدانی خصوصاً فلک جس کا تجزیہ اُن کے نزدیک محال تو اس کا انقسام نہ ہو گا مگر وہم میں۔ طرہ یہ کہ ارسطو ابن سینا اور ان کے چیلے ہمیشہ اسے تسلیم کرتے آئے کہ زمانہ و حرکت قطعاً موجود فی الایمان نہیں آئی سیال و حرکت توسطیہ سے متوہم ہیں ولہذا شرح مقاصد میں ان کے وجود خارجی کو اسی طرف راجع فرمایا کہ ان کے راسم خارج میں ہیں جن سے یہ متوہم ہوتے ہیں کہا تقدّم۔

مگر متشدد جو چوہری اس پر بہت کچھ رویا اور کہا یہ فلاسفہ و ارسطو ابن سینا پر افتراء ہے وہ یقیناً ساری حرکت قطعاً اور تمام زمانہ معتد ازل تا ابد کو متصل وحدانی بالفعل موجود خارجی مانتے ہیں انکار اس کا کیا ہے کہ وہ کسی آن میں موجود نہیں کہ غیر قار ہیں اور غیر قار کا وجود کسی آن میں نہیں ہو سکتا اور اس پر کلام ابن سینا میں اشارہ بتایا کہ اس نے حرکت قطعاً کو کہا لا يجوز ان يحصل بالفعل قائماً فی الایمان (نہیں جائز کہ حاصل ہو بالفعل اس حال میں کہ قائم ہوا عیان میں۔ ت) دیکھو اُس کے وجود فی الایمان کا منکر نہیں بلکہ وجود قائم یعنی قار کا سب سے پہلے یہ اختراع حضری نے کیا پھر باقر پھر اس کے شاگرد صدر شیرازی پھر اس متشدد نے تقلید کی۔

اقول اولاً ارسطو سے زمانہ حضری تک کی تصریحات اور قطرہ سیالہ و شعلہ جوالہ سے تو ہم خط و دائرہ کے تمثیلات جن سے عامہ کتب فلسفہ مملو اور ان سے عامہ کتب کلام میں منقول سب یہ قرار دینا کہ وہ اپنا مذہب نہ سمجھے کیونکہ قابل قبول۔

ثانیاً ابن سینا کا یہاں لفظ قائم دیکھ لیا کہ محتمل وجہ ہے، اور وہیں حرکت توسطیہ میں اس کی تصریح ہے والاخری يجوز ان يحصل فی الایمان (اور دوسرا جائز ہے کہ عیان میں حاصل ہو۔ ت) یہاں لفظ قائم کہاں مطلق حصول فی الایمان کو توسطیہ سے خاص کر رہا ہے اور سب سے صاف تر اس کے برابر حرکت قطعاً میں اس کا قول ذلک لا يحصل البتہ للمتحرک وهو بین المنہی والمنتہی بل انما یظن انه قد حصل نحو ان الحصول اذا كانت

المتحرک عند المنہی ویکون هذا المتصل المعقول قد بطل من حیث الوجود فکیف له حصول حقیقی فی الوجود دیکھو اس کا ایک ایک لفظ حرکت قطعاً کے مطلقاً وجود عینی کا منکر ہے اُسے معقول کہا اور کہا جب تک متحرک حرکت کر رہا ہے اس کا حاصل نہ ہونا ظاہر ہے

ہاں یہ گمان ہوتا ہے کہ جب متحرک غلتی کے پاس پہنچے اُس وقت یہ حرکت متصلہ حاصل ہوگئی اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، حالانکہ ایسا نہیں، بلکہ اس وقت حرکت بالکل باطل ہوگئی، اب اس میں سے کچھ باقی نہ رہا، پھر صاف کہا کہ اُسے وجود حقیقی کیسے مل سکتا ہے، حقیقی کی قید اس لئے کہ وجود انزاعی ضرور ہے۔
ثالثاً ابن سینا اگر تناقض کرے ہمیں بحث نہیں متشدد خود اپنے تناقض کی خبر لے فصل زمان میں خود کہا،

تكون الحركة حينئذ قد زالت لانها
 تحصلت له
 اس وقت حرکت زائل ہو جاتی ہے نہ کہ حاصل ہوتی ہے۔ (ت)

سابعاً اور بڑھ کر پورا تناقض لیجئے، اسی فصل میں ایک شق شق طویلہ کے بعد کہا،
 فلا حان الحركة القطعية حقيقة
 تو ظاہر ہو گیا کہ حرکت قطعیہ حقیقت اعتباریہ ہے۔ (ت)

کیا حقائق اعتباریہ حقائق متاصلہ فی الایمان ہوتی ہیں یہ صریح شدید تناقض ہے مگر حافظہ نباشد۔

خاصاً تمام فلاسفہ اور خود اس متشدد کو مسلم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ متحدہ و متصم ہیں
 تقضی و تصرم اُن کی ذات میں ہے پھر خارج میں متصل وحدانی کیسے ہو سکتے ہیں، اتصال و تصرم کا اجتماع محال، یہ تیسرا تناقض ہے۔

سادساً خود اسی متشدد نے اواخر فصل تنہا ہی الیٰ بعد پھر فصل آن میں حادث مجد و تدریجی کی دو قسمیں کیں: ایک وہ کہ بروحہ تجد و تصرم پیدا ہو جیسے زمانہ و حرکت قطعیہ و اصوات، ان کے لئے کبھی کسی آن میں وجود نہ ہوگا۔ دوسرا وہ کہ تدریجاً پیدا ہو مگر نہ بروحہ تجد و تصرم بلکہ جز سابق لاحق کے ساتھ جمع ہو یہ پورا حادث ہونے کے بعد باقی رہ سکتا ہے اھ، صاف ظاہر ہوا کہ قسم اول کی اشیاء کو جن میں زمانہ و حرکت قطعیہ ہیں بقاء نہیں، لہذا کسی آن میں ان پر حکم وجود نہیں ہو سکتا بخلاف قسم دوم کہ بعد تمامی حادث اُس پر ہر آن میں حکم وجود ہوگا کہ اب پورا موجود ہے، یہ چوتھا تناقض ہے۔

سابقہ جُز سابق لائق سے جمع نہ ہونے کے ہرگز یہ معنی نہیں کہ دونوں ایک محل میں ہوں
ایسا تو قطعاً قسم دوم میں بھی نہیں، دو خط کہ ایک دوسرے پر منطبق ہوں ایک پورا ثابت رہے اور
دوسرے کا ایک کنارہ اس کے کنارے سے ملا رکھو۔ دوسرے کنارے کو حرکت دو، یہاں تک کہ
مثلاً ۶۰ درجے کا زاویہ پیدا ہو اسے قسم دوم کی مثال بتایا ہے کہ حدوث تدریجاً ہو۔ اور بعد تمامی
حدوث اجزا مجتمع ہیں کیا وہ انفراج جو پہلے درجے میں ہے ساٹھویں میں ہے سب درجے
اپنی اپنی جگہ جدا نہیں کوئی مجنون ہی ایسا کہے گا بلکہ قطعاً یہی معنی کہ بعد تمامی سب مقارن فی الوجود
ہیں بخلاف قسم اول متصرم کہ اس میں جو جُز آیا فنا ہو گیا اس کے بعد دوسرا آیا تو جب سابق تھا
لاحق نہ تھا اب کہ لاحق آیا سابق معدوم ہو گیا تو مجتمع فی الوجود نہیں ہو سکتے یہ ہے زمانہ حرکت
قطعیہ، یہ پانچواں تناقض ہے۔

ثامناً سب کو اور خود متشدد کو مسلم کہ زمانہ و حرکت قطعیہ غیر قار ہیں جب خارج میں
متصل و حدانی ہیں قطعاً قار ہوئے۔ یہ چھٹا تناقض ہے۔ متشدد نے باب الحکمت میں کہا حرکت
قطعیہ موجود فی الایمان ہے نہ بر وجه قرار ذات کہ اجزا مجتمع ہوں کسی آن میں موجود ہو بلکہ بر وجه
فنا و انقطاع تو حرکت قطعیہ و زمانہ دونوں اپنی ذات میں متصل و حدانی ہیں مگر جو آن فرض کرو
ان کے وجود کی ظرف نہیں بلکہ وہ زمانہ ماضی و مستقبل میں حد فاصل ہے ماضی یہ نہیں کہ فنا
ہو گیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے ماضی ہے کہ اس سے پہلے تھا، اور مستقبل یہ نہیں کہ ابھی
وجود میں نہ آیا بلکہ اس آن کے اعتبار سے مستقبل ہے کہ اس کے بعد ہے یہی حال حرکت قطعیہ کل ہے
خلاصہ یہ کہ وہ کسی آن میں نہیں آن آن کا ظرف نہیں، آن کے غیر قار فی الخارج نے سے یہی مراد ہے
ہاں اذیان میں قار ہیں۔

اقول اولاً تقضی و تصرم یعنی فنا و انقطاع مان کہ فنا و انقطاع سے انکار و تنقض
ہے مگر اُسے اُسی پر ڈھالنا کہ ماضی اس آن کے اندر نہیں اس کے اعتبار سے منقضی و منصرم ہے
یونہی مستقبل اس آن کے اندر نہیں اس کے لحاظ سے متحد ہے غیر قار ہونے کا یہ حاصل ہے
دنیا بھر میں کسی امتداد کو قار نہ رکھے گا مسافت قطعاً قار ہے مگر تحریک جس آن میں ہو اس کی ایک
حد معین میں ہوگا کہ جتنا حصہ مسافت کا طے ہو لیا اس حد میں ہرگز نہیں اس سے پہلے منقضی ہو چکا اور
جو حصہ بعد کو طے ہو گا وہ بھی اس حد میں ہرگز نہیں اس کے بعد آئے گا تو مسافت بھی غیر قار اور
منصرم و متحد ہوئی، اور بلا لحاظ حرکت بھی مسافت میں جو نقطہ دو حصوں میں حد فاصل فرض کرو ہرگز

کوئی حصہ اس حد میں موجود نہیں اپنی اپنی جگہ موجود ہیں یونہی زمانے میں جو آن حد مشترک لو تو دونوں حصے اس میں نہیں اپنے اپنے موقع پر موجود بتاتے ہیں خود متشددی نے اسی جگہ کہا کہ اسے یوں سمجھو جیسے مکان کے اعتبار سے جسم کا حال کہ وہ خود متصل واحد مکان واحد میں موجود ہے اور جب وہم میں اس کے دو حصے لے لو تو یہ مکان میں جمع نہ ہوں گے ہر حصہ دوسرے کے مکان میں بھی معدوم ہوگا اور یہی ہے جو حد مشترک لی ہے اس میں بھی معدوم ہوگا مگر ہر ایک اپنی اپنی جگہ موجود ہے اگر کھینچ کر ان کے لئے ہر شئی میں اُس کے حدود معتبر نہیں کہ کسی شے کے حصے اس کے کسی حد میں نہیں ہو سکتے تو سب غیر قار ہو جائیں بلکہ معتبر صرف حد زمانہ ہے کہ اُن ہے تمام قارات ایک اُن میں موجود ہیں اور زمانہ کسی اُن میں موجود نہیں لہذا غیر قار ہوا۔

اقول غیر قار وہ کہ بوجہ تجد و تصرم کسی اُن میں نہ ہو زمانے کا اُن میں نہ ہونا اس وجہ سے نہیں اُسے تو بتمامہ موجود بالفعل بلکہ علی الدوام مانتے ہو بلکہ اس کی وجہ وہی ہے کہ اُن اس کی حد ہے اور کسی شئی کے حصے اس کی حد میں نہیں ہو سکتے اگر اس قدر عدم قرار کو کافی ہے تو ہر قار غیر قار ہے ورنہ زمانہ کیوں غیر قار ہے۔

ثانیاً حرکت قطعیہ جبکہ اول تا آخر اپنے زمانے میں موجود ہے بلاشبہ بعد حدوث ہر اُن میں موجود ہے، اُن اس کی حد نہیں کہ اس میں نہ ہو سکے تو یہ غیر قار کیوں ہوئی۔ مجرد تدریج فی الحدوث اگر غیر قار کر دے تو زاویہ بھی غیر قار ہو۔

ثالثاً بایں معنی زمانہ ذہن میں بھی قار نہیں کہ امتداد متصور فی الذہن میں جو اُن اس کے دو مفروض حصوں میں حد فاصل لو ہرگز کوئی حصہ اس حد میں نہیں ایک اس سے سابق ہے دہرا لاحق۔ اگر کہئے جب سارا اتصال ذہن میں معاً متصور تو تا بقائے تصور ہر اُن میں پورا اتصال موجود فی الذہن ہے۔

اقول جب سارا اتصال خارج میں معاً متحقق تو تا بقائے تحقق ہر اُن میں پورا اتصال موجود فی الخارج ہے، بالجلہ اُن کو اگر ظرف وجود ہر حصہ لو تو وہ جیسا خارج میں نہیں ذہن میں بھی نہیں، اور اگر ظرف حکم بالوجود علی السکل لو تو وہ جیسا ذہن میں ہے قطعاً خارج میں بھی مان رہے ہو، جس اُن میں تم نے زمانہ پر بتمامہ متصل وحدانی ہونے کا حکم کیا اُس اُن میں کل زمانے پر حکم وجود فی الخارج کیا یا نہیں۔ مغالطہ یہ دیتے ہو کہ خارج میں نفی قرار کے وقت اُن کو ظرف وجود لیتے ہو اور ذہن میں اثبات قرار کے وقت اُن کو ظرف حکم بالوجود، حالانکہ اول پر

ذہن میں بھی قار نہیں اور دوم پر خارج میں بھی قار ہے۔ بالکل زمانے کے موجود خارجی ماننے میں متشدد کی تمام سعی مردود و بیکار ہے۔ متشدد نے اواخر فصل زمان میں کہا عدم قرار معنی امتناع اجتماع ہے۔

۲ قول یہ بھی ہماری اسی تقریر سے رد ہو گیا اجتماع فی الوجود خارجی ممکن ہے تو یہ ہمارا عین مقصود اور تمہارا زعم مردود، اگر اجتماع فی الحد الحاصل ممکن ہے تو یہ ہر قار میں حاصل متشدد نے یہیں اس سے پہلے کہا کہ عدم قرار کا صرف یہ حاصل کہ اگر اس میں اجزا فرض کئے جائیں تو ان میں ایک کا وجود پہلے ہو دوسرے کا بعد۔

۳ قول وجود خارجی بوجود متشامرا دیا وجود فی الانتراع اول میں تقدم تاخر کہ کل بوجود واحد متصل بوجود بالفعل مانتے ہو اور ثانی سے اگر عدم قرار ہوا تو وجود ذہنی میں نہ خارجی میں۔ عکس اس کا جو تم مانتے ہو، دیکھئے معنی عدم قرار میں کیا کیا بے قراریاں متشدد کو لاحتی ہیں اور بنتی ایک نہیں۔

ابطال دلائل وجود حرکت بمعنی القطع

متشدد نے باب حرکت میں ادا کیا کہ خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود بدیہی ہے۔
 ۱ قول حاشا بلکہ خارج میں اس کا عدم بدیہی ہے، مبد سے منتهی تک کوئی شے عمد متصل وحدانی ہرگز خارج میں نہیں بلکہ ایک شے مقتضی متحد ہے جس کا ہر حصہ پہلے کی فنا پر آتا اور خود فنا ہو کر دوسرے کے لئے جگہ چھوڑتا ہے۔ اس سے ذہن میں ایک اتصال موہوم ہوتا ہے اپنے شیخ کی اور خود اپنی نہ سنی کہ جب تک حرکت ہو رہی ہے وہ اتصال موجود نہیں اور جب ہو چکی سب فنا ہو گیا۔ متشدد کے حاشیہ میں حدائق نے وجود خارجی حرکت قطعیہ پر یہ دلیل نقل کی کہ حرکت توسطیہ بسیط غیر منقسم ہے جو اجزائے مسافت پر منطبق نہیں ورنہ منقسم و غیر منقسم کا انطباق لازم آئے وہ صرف ان حدود پر منطبق ہے جو مسافت میں فرض کی جائیں اور ہر دو حد کے بیچ میں جو مقدار مسافت رہی اس پر منطبق نہیں تو اگر خارج میں صرف حرکت توسطیہ میں موجود ہو تو چاہئے کہ متحرک کا اجزائے مسافت پر اصلاً گزر نہ ہو بلکہ ہر حد مفروض سے دوسری تک طفرہ کرے اور بیچ میں تمام مقادیر کو چھوڑتا جائے۔

۲ قول اولاً تو حرکت توسطیہ ضرور طفرے کرتی ہے، طفرہ جیسے حرکت قطعیہ میں محال ہے

یونہی توسطیہ میں۔

ثانیاً جہل شدید یہ کہ یہاں کچھ حدود معینہ مفروضہ لیں مگر انہیں پر مرور ہوا اور بیچ کی سب مقداریں متروک، حالانکہ حدود کی کچھ تعین نہیں، ہر دو حد کے وسط میں جو مقدار ہے اُس میں بھی حدود فرض ہونگی اور اُن پر بھی قطعاً مرور ہوا اور ان چھوٹی حدود کے بیچ میں جو چھوٹی مقداریں ہیں اُن میں بھی حدود فرض ہو سکتی ہیں اُن پر بھی قطعاً گزر ہوا، یونہی غیر متناہی تقسیم میں، تو ہر جز مسافت حد فرض ہو سکتا ہے اور ہر حد پر مرور خود مانتے ہو تو ہر جز مسافت پر یقیناً مرور ہوا۔ فلسفہ کے مستدین ایسے ہی ہوتے ہیں۔

ابطال دلائل وجود زمانہ

وہ چند شبہات ہیں،

شبہ ۱: ہم یقیناً جانتے ہیں کہ طرفین مسافت کے درمیان ایک امکان یعنی اتساع ہے جس میں حرکت ایک حد معین سرعت پر واقع ہو سکتی ہے یعنی اس سے بڑی ہو تو اس مسافت کو اُس مقدار اتساع سے زائد میں قطع کرے گی اور اس سرعت ہو تو کم میں یا بڑی ہو تو اس مقدار اتساع میں اس مسافت سے کم طے کرے گی اور سرعت تو زیادہ اسی اتساع کا نام زمانہ ہے اور یہ ہرگز کسی توہم پر موقوف نہیں، اگر وہم دو اہم معدوم ہوں جب یہی طرفین مسافت میں یہ اتساع ضرور ہے تو یہ حکم ایجابی بنظر واقع صادق ہے تو ضرور یہ اتساع یعنی زمانہ موجود خارجی ہے اسے بہت طویل بیان کرتے ہیں جس کی ہم نے تلخیص کی۔ یہی دلیل ابن سینا سے آج تک ان متفلسفوں کی بہت بڑی دستاویز ہے اور وہ بوجہ محض مردود۔

اولاً صدق ایجاب کو اگر درکار ہے تو موضوع کا وجود واقعی اور وہ وجود خارجی سے عام

ہے۔

اقول فوقیت سائر ثابت ہے، یہ حکم ایجابی قطعاً صادق و واقعی ہے اور اس سے فوقیت کا وجود خارجی لازم نہیں۔

ثانیاً یہ جو سرعت بطور اور مسافت کم یا زیادہ طے کرنا لے رہے ہو یہ سب حرکت قطعیہ میں ہے۔ حرکت توسطیہ کہ محض توسط بین المبداء والمفہتی ہے نہ سرعت ہو نہ بڑی نہ مسافت کی کمی بیشی سے متغیر اور حرکت قطعیہ بالاتفاق فریقین امر مہوم تو اُس کی مقدار یعنی یہی اتساع جو

اُس کی کمی بیشی کا اندازہ کر رہا ہے ضرور موہوم ہے (مواقف موضحاً)۔
شبیہ ۲: بدایت معلوم کہ زمانہ قابل زیادت و نقصان ہے حرکت کہ ایک مسافت میں ایک زمانے میں ہوئی ضرور اُس کا نصف اس سے کم میں ہوا۔ اور امر عدی قابل زیادت و نقصان نہیں۔ لاجرم زمانہ امر وجودی ہے۔ یہ اول سے بھی زیادہ فاسد و کاسد ہے۔ شک نہیں کہ طوفانِ نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثتِ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم تک جو زمانہ ہے وہ اس سے اکثر ہے جو بعثتِ سیدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بعثتِ اقدس تک (مواقف) یونہی آج سے ختم ماہِ حاضر تک جو زمانہ ہے وہ اُس سے کم ہے جو آج سے دو ماہ آئندہ تک حالانکہ ماضی مستقبل سب معدوم ہیں۔

اقول یہ سندی مناسب نہیں کہ تشددِ اور اس کے متبوع تمام ماضی و مستقبل کو موجود مانتے ہیں بلکہ یوں کہتے کہ شک نہیں کہ معدلِ انہما ربانی سبباتِ یومیہ بڑا ہے اور ہرگز اس سے وسیع و بڑا ہے اور ہر فلک بالاکا منطقہ فلکیہ کے منطقے سے اور قطر قطر اور محور محور سے بڑا ہے حالانکہ ان میں سے کوئی شے موجود خارجی نہیں بلکہ قطرہ سیالہ و شعلہ جو آلہ کے خطِ آبی و دائرہ آتشی لیجئے وہ بھی قطعاً چھوٹے بڑے بھی ہو سکتے ہیں اور نصف و ثلث بھی۔ حُل یہ کہ تمھاری دلیل شکل ثانی ہے یعنی زمانہ قابل تفاوت ہے اور کوئی معدوم قابل تفاوت نہیں یا شکل اول ہے اگر عکسِ کبریٰ کو کبریٰ کرو اور کبریٰ کو اس کی دلیل کہ سالیہ کلیہ کففسہا متعکس ہے بہر حال صغریٰ میں قابلیتِ خارج میں مراد تو ہرگز مسلم نہیں بلکہ اول نزاع ہے اور مطلق مراد اگرچہ ذہن میں ہو تو کبریٰ میں اگر قابلیتِ خارجی مقصود توحیداً و وسط متکثر نہیں اور یہاں یہی مطلق مقصود، تو معدوم سے اگر معدوم فی الخارج مراد تو صراحۃً باطل اور سندی وہی قطر و محور و منطقہ اور معدوم مطلق تو اتنا ثابت ہوا کہ زمانہ معدوم مطلق نہیں، نہ یہ کہ موجود خارجی ہے۔

شبیہ ۳: باپ کا بیٹے پر وجود میں تقدم قطعاً واقعی ہے اور بدایتِ زمانی ہے اور زمانہ موہوم ہو تو اس کے اعتبار کا تقدم بھی موہوم ہو حالانکہ واقعی ہے۔ اسے بھی بہت طویل بیان کرتے ہیں جسے ہم نے ملخص کیا یہ بھی مردود ہے تقدم امر عقلی ہے نہ خارجی، ولہذا اعدام کو عارض ہوتا ہے عدم، حادث اس کے وجود سے پہلے ہے اور جب وہ عقلی ہے تو ماہر التقدم خارجی ہونا کیا ضرور۔

(مواقف)

اقول شک نہیں کہ تقدم و تاخر نسبتین ہیں اور نسب اعیان سے نہیں اسی قدر پس ہے

اور اُس سند کی کہ عدم حادث مقدم ہے حاجت نہیں جس پر ایراد ہو کہ اس کا تقدم بالفتح ہے اور کلام اس میں ہے جسے بالذات عارض ہو اور اس کے سبب سے وجود پدید یا عدم حادث کو۔

اقول، حل بر قیاس سابق ہے دلیل یہ قیاس مرکب ہے کہ زمانہ مابہ التقدم الواقعی ہے اور مابہ التقدم الواقعی مہوم نہیں اور جو مہوم نہیں موجود ہے، مقدمہ ثانیہ میں اگر مہوم سے مراد معدوم فی الخارج ہے تو مسلم نہیں بلکہ ادل نزاع ہے واقعی کے لئے خاص خارجی کیا ضرور، اور اگر مخترع محض مراد اور مقدمہ ثالثہ میں معدوم فی الخارج، توحد اوسط متکرر نہیں۔ اور اگر یہاں بھی مخترع مراد ثواب موجود سے اگر موجود فی الخارج مقصود تو مقدمہ مردود، عدم اختراع سے خارجیت کب لازم، اور اگر مطلق موجود مراد تو صحیح ہے اور اب اثبات ثبوت ہوا کہ زمانے کے لئے ایک نحو وجود ہے نہ کہ خاص خارجی۔

مشبہ ۴ : ناہین زمانہ زبان سے انکار کرتے اور دل میں خوب مانے ہوئے ہیں اُسے دنوں، مہینوں، برسوں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، وقائع معاملات کی تاریخیں اس سے منضبط کرتے ہیں اپنی عمریں دراز اعداد کی کوتاہ چاہتے ہیں (مشدق)۔

اقول اولاً گرفتاران زمانہ زبان سے موجود خارجی کہتے اور دل میں خود اس سے منکر ہیں کہ اُسے غیر قار متقاضی متصرمان رہے ہیں۔

ثانیاً نفی واقعیت نہیں کی جاتی اور جو کچھ مذکور ہوا مستلزم خارجیت نہیں فلاسفہ منطقۃ البروج کو بروج درجات و دقائق و ثوانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔ اُن سے تقویمات و انظار و اتصالات منضبط کرتے ہیں۔ اپنے لئے اضافات مثل ابوت اعداد کے لئے سلوب مثل عمی کی تناکر تے ہیں حالانکہ ان میں سے کوئی کچھ موجود خارجی نہیں۔

ثالثاً اس کی تقسیم اور ایک حصہ دراز ایک کوتاہ ہونا تمھارے نزدیک بھی نہیں مگر ذہنی پھر اُس سے وجود خارجی کیونکہ لازم بلکہ واقعیت یہی لازم مجرد قسمت نہیں خطِ آبی و دائرہ ناری بھی صالح تقسیم ہیں۔

مشبہ ۵ : وجود ذہنی تین قسم ہے :

ایک اختراعی محض جیسے انیاب احوال۔

دوم وہ کہ شے کو اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے کوئی حالت واقعی عارض ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اُسی شے کے تصور پر موقوف ہوگی کہ اس کے وجود ذہنی کے لحاظ سے ہے مگر اُس کے

بعد کسی عقل ذہن کی محتاج نہ ہوگی کہ اختراعی نہیں واقعی ہے مثلاً جب کسی نے اپنے ذہن میں ”زید قائم“ حکم کیا خود اس سے لازم آیا کہ اس کے ذہن میں ایک موضوع دوسرا محمول ہے اگرچہ وہ وضع و حمل کا تصور نہ کرے لیکن جب تک ذہن میں یہ حکم نہ تھا وضع و حمل بھی نہ تھے۔

سوم کسی شے کی حالت خارجی سے منتزع جیسے فوقیت و غمی یہ قسم اضافیات و سلب میں منحصر ہے، اور ظاہر ہے کہ نہ زمانہ اختراع محض ہے نہ کسی موجود ذہنی کو عارض کہ اسے تصور نہ کریں تو زمانہ ہی نہ ہو نہ وہ اضافت یا سلب ہے، لاجرم موجود خارجی ہے (مصدق فصل الطنون فی الزمان) یہ محض زخرفہ ہے۔

اولاً منتزع عن الخارج کا سلب اضافت میں حصر مردود۔ حرکت فلک سے جو دوارہ صغار و کبار منطقہ سے قطبین تک منتزع ہوتے ہیں قطعاً اس کی حالت خارجیہ سے منتزع ہیں اور سلب و اضافت نہیں۔

ثانیاً اقول موجود ذہنی واقعی کا دو میں حصر ممنوع کیوں نہیں جائز کہ کوئی شے ذہن میں اصلاً پیدا ہو کہ نہ خارج سے منتزع ہو نہ کسی موجود ذہنی کی حالت جیسے خود انتزاع کہ کسی موجود ذہنی کا وصف نہیں بلکہ موجود ذہنی اس سے پیدا ہوتا ہے اور منتزع بھی نہیں ورنہ انتزاع کے لئے انتزاع درکار ہو اور جانب مبدئ تسلسل لازم آئے کہ منتزع کا وجود انتزاع پر موقوف اور یہ اعتبار تائید بھی محال فافہم (تو سمجھ لے۔ ت۔)

عہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ انتزاع تو ذہن کے اعمال میں سے ہے۔ اور وہ اور اس کے اعمال جیسے تصور و حکم موجودات خارجیہ سے ہیں۔ موجود ذہنی تو وہ ہوتا ہے جس کا وجود ذہن کے عمل سے ہو، تو سمجھ لے، اور اس پر یہ اعتراض ہے کہ کسی سند خاص میں کلام مستدل کو نفع نہیں دیتا اور نہ بھوک میں اسکے کام آتا ہے۔ (ت)

عہ یشیر الی ان لقائل ان یقول ان الانتزاع من اعمال الذہن وهو و اعمالہ كالصور والحکم من الموجودات الخارجیة وانما الموجود الذہنی ما وجودہ بعمل الذہن فافہم وفيہ ان الکلام فی السند الخاص لا یجدا علی المستدل ولا یغنیہ من جوع ۱۲ منہ غفرلہ۔

ثالثاً قول خود کہتے ہو کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے اور تمہارے سب اگلوں کو اعتراف تھا کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو زمانہ ایک موجود ذہنی کو عارض ہوا اور جب یہ برہان سے ثابت تو اس پر یہ استبعاد کہ زمانہ تصور پر موقوف ہو گیا تصور نہ ہو تو زمانہ ہی نہ ہو محض جہالت ہے، ہاں ایسا ہی ہوگا پھر کیا محال ہے بلکہ ایسا ہی ہونا واجب کہ مقدار حرکت ہونے کو یہی لازم۔ اس کا جواب جہلا کی طرف سے ادعائے بداہتہ ہوتا ہے کہ ہم بداہتہ جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں تو زمانہ ضرور ہوگا۔

اقول برہاناً ہم جانتے ہیں کہ اگر ذہن و ذاہن نہ ہوں زمانہ ہرگز نہ ہوگا اور جواب ترکی بہ ترکی وہ ہے کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے کہ ہم بداہتہ جانتے ہیں کہ اگر فلک و حرکت نہ ہوں زمانہ ضرور ہوگا، اس پر سفہا کہتے ہیں بداہت و ہم ہے جب زمانہ اُسی کی مقدار تو بے اس کے کیونکر ہو سکتا ہے ہم کہتے ہیں وہ تمہاری بداہت و ہم ہے جب زمانہ ایک امر ذہنی کی مقدار تو بے ذہن و ذاہن کیونکر ہو سکتا ہے، فرق اتنا ہے کہ تم جس پر تکذیب بداہت کرتے ہو یعنی زمانے کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا وہ ہرگز ثابت نہیں، جیسا کہ مقام ۲۹ میں آتا ہے، تو تمہاری تکذیب کا ذب ہے اور ہم جو تمہاری بداہتہ و ہمیہ کا رد کرتے ہیں اس پر برہان ناطق ہے تو ہمارا رد صادق ہے۔

رابعاً حالت خارجی سے منزع کا وجود ذہنی بھی تصویری پر موقوف، تو اس میں اور قسم دوم میں فرق کرنا یہاں سلب و اضافت میں حصر لینا اور وہاں یہ کہنا کہ وہ کسی تصور پر موقوف اور زمانہ ایسا نہیں اور شق اختراعی بڑھانا محض تطویل و تہویل ہے اصل اتنی ہے جو تمہارے دلوں میں ملا دی گئی ہے کہ زمانے کا وجود اذہان پر موقوف نہیں، اگر یہ ثابت ہو تو پھر کسی تطویل و تہویل کی کیا حاجت، خود ہی مدعا ثابت۔ اور اگر یہ ثابت نہیں اور بے شک نہیں تو اُسے پیش کرنا صراحۃً مصادرہ علی المطلوب ہے اور تمہاری دلیل مردود و مسلوب، اس مصادرے کے چھپانے ہی کے لئے یہ تَشْقِیق و شَقْشَقہ تھا تشدق اسی کا نام ہے۔

شبیہ ۶: زمانہ اگر انتزاعی ہو تو ضرور ہے کہ اس کا منشا انتزاع کم متصل غیر قار موجود فی الخارج ہو ورنہ تسلسل لازم آئے، اُسی منشا موجود خارجی کا نام زمانہ ہے۔ (ملاحظہ حسن علی المتشدد)

اقول اولاً کیا ضرور ہو کہ منشائرم کم ہو بلکہ متکلم ذہنی جس کے اتصال سے یہ کم منتزع ہے۔
 ثانیاً کیا محال ہے کہ وہ متکلم ذہنی کسی موجود خارجی غیر متکلم سے منتزع ہو۔
 ثالثاً کیا ضرور ہے کہ وہ منتزع عنہ غیر قار الذات ہو ممکن کہ بحسب نسب متحد ہو نہ تسلسل
 لازم آیا، نہ کسی غیر قار کا خارج میں وجود، اور یہاں ایسا ہی ہے زمانہ حرکت قطعیہ سے منتزع ہے
 اور وہ حرکت توسطیہ بسیطہ کے متحد و نسب سے۔

تنبیہ جلیل: اقول احادیث میں ہے کہ ایام و شہور محصور ہونگے۔ جمعہ و رمضان شفیق و
 شہید ہوں گے۔ ہر مہینہ اپنے ہر قسم قانع کی گواہی دے گا سوائے رجب کے کہ حسنات بیان
 کرے گا اور سیئات کے ذکر پر کچے گامیں بہرا تھا مجھے خبر نہیں، اس لئے اسے شہر اصم کہتے ہیں۔
 ہر مہینہ اپنے آنے سے پہلے خدمت اقدس حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں حاضر
 ہوتا اور جو کچھ اس میں ہونے والا ہے سب عرض کرتا اس سے زمانے کے وجود خارجی پر استدلال
 نہیں ہو سکتا، یہ ارواح ہیں کہ ان معانی سے متعلق ہیں یا عالم مثال کے تشکلات جن میں اعراض
 متحد ہوتے ہیں۔ خود اس فقیر نے ایک سال جس سے پہلے کشش باراں ہو چکی تھی فصل بارش
 کے دوسرے مہینے کو جسے ہندی میں ساون کہتے ہیں ایک نہایت سیاہ فام تر و تازہ
 فربہ جیشی کا شکل میں دیکھا کہ میرے کمرے کے دروازے پر آکر کھڑا ہوا، ساون میں خوب
 کالی گھٹائیں آئیں اور زور شور سے برسیں۔

ردّ شبہہ کے لئے دو باتیں بس ہیں:

اول شہور و ایام زمانے کے اجزائے ممتازہ منفردہ ہیں اور زمانے کے اجزاء کا
 ایسا وجود خارجی مخالفین بھی نہیں مانتے۔

دوم سارا دن اور پورا مہینہ مجتمع حاضر ہوگا حالانکہ مخالفین بھی خارج میں اس کا
 اجتماع اجزاء محال جانتے ہیں۔ بہر حال امور آخرت کو امور دنیا پر قیاس نہیں کر سکتے وہاں
 اعمال کہ اعراض ہیں میزان میں رکھ کر تو نے جائیں گے جب وہ قیام بالذات اعراض کے
 قیام بالذات کا موجب نہ ہو اور وجود خارجی وجود خارجی کا مستوجب نہ ہوگا۔

فاستقم وثبت ثبتنا اللہ
 وایاک بالقول الثابت
 فی الحیوة الدنیا وفی
 سیدھا ہو جا اور ثابت قدم رہ، اللہ تعالیٰ
 ہمیں اور تجھے ثابت رکھے حتی بات پر دنیا
 کی زندگی میں اور آخرت میں۔ اے اللہ!

مقام بست و مفتاح

زمانے کے لئے خارج میں کوئی منشا انتزاع بھی نہیں ہے۔
اقول اس کا منشا انتزاع حرکت قطعیہ ہے یا توسطیہ یا آنا فنا حدود مفروضہ مسافت
 سے اس کی نسبت متجددہ یا آن سیال یا اس کا سیلان یا مسافت یا اس کا اتصال
 یا نسب متجددہ یا اس کے اتصال سے حرکت کا اتصال عرضی یا متحرک یا اس کا اتصال یا تجدد نسب
 ان کے سوا تیرھویں کوئی چیز ایسی متعلق نہیں جس سے انتزاع زمانہ کا توہم ہو سکے، اور ان بارہ میں
 کوئی صالح انتزاع زمانہ نہیں اس کے لئے چار شرطوں کی جامعیت لازم،
 (۱) امتداد کہ بسیط غیر منقسم سے انتزاع امتداد معقول نہیں۔

(۲) عدم قرار کہ قار من حیث ہو قار سے انتزاع غیر قار نامستور۔

(۳) وجود خارجی کہ اسی میں کلام ہے۔

(۴) اس کا وجود زمانے پر موقوف نہ ہونا کہ دور نہ ہو۔

ان بارہ میں سے کوئی شے ان چاروں شرائط کی جامع نہیں۔

شرط اول سے حرکت توسطیہ و آن سیال خارج کہ بسیط غیر منقسم ہیں۔

شرط دوم سے یہ دونوں اور مسافت و متحرک اور ان کے اتصال یہ چھ خارج کہ قار ہیں۔

شرط سوم سے باقی چھ نیز آن سیال، سأت خارج کہ ہم ثابت کر آئے کہ حرکت قطعیہ

موجود فی الخارج نہیں تو اس کا اتصال عرضی بدرجہ اولیٰ اور یہ کہ آن سیال اور اس کا سیلان

محض اختراع ہے اصل ہے اور نسبتوں کا اعیان سے نہ ہونا بدیہی شرط چہارم سے سیلان آن

اور تینوں تجدد نسب بلکہ حرکت قطعیہ اور اس کا اتصال عرضی بھی، یہ چھ خارج ہم مقام ۲۵ میں

ثابت کر آئے کہ سیلان آن بلحاظ زمان ہی ہے اور تجدد کا زمانے پر توقف بدیہی کہ وہ نہیں

مگر یہ کہ آن سابق میں نسبت یہ تھی اور لاحق میں یہ، اور عنقریب ہم مقام ۲۸ میں ثابت کرینگے

کہ حرکت قطعیہ زمانے پر موقوف اور اس کا اتصال عرضی اس کی ذات پر موقوف ہونا ظاہر تو زمانے

کا ان سے انتزاع دور ہے۔ تو روشن ہوا کہ خارج میں کوئی منشا انتزاع نہیں جس سے انتزاع زمانہ

ہو سکے۔ اگر کئے جب خارج میں نہ زمانہ نہ اس کا منشا انتزاع تو انیاب اغوال کی طرح محض

اختراع، اور یہ عقلاً باطل اور نقلاً ابتداع۔

اقول ہاں متشدد اور اس کے مقبوعوں کے طور پر ایسا ہی ہے کہ وہ اسے موجود خارجی مانتے ہیں حالانکہ خارج میں نہ وہ نہ منشاء، اور ایسی شئی کو حکم وہم موجود فی الخارج سمجھنا ہی انیاب اغوال کا اختراع ہے۔ لیکن موجود ذہنی کو موجود ذہنی جاننا اختراع نہیں واقعیت ہے۔ جیسے معقولات ثانیہ کو اسے انیاب اغوال سے کہنا جنون۔ ہم اوپر ثابت کر چکے کہ زمانہ ممکن کہ کسی حالت ذہنیہ سے منزع ہو ممکن کہ بلا انتزاع احوالہ ذہن میں موجود ہو اور دونوں صورتوں پر انیاب اغوال سے نہیں ہو سکتا۔

تنبیہ نافع : اقول حق یہ ہے کہ یہ ایک سخت کمند غیبی ہے کہ وہم کی گردن میں ڈالی گئی اور عقول ناقصہ کے سر اس میں پھنس گئے للہنا علیہم ما یلبسون (اور ہم نے ان پر وہی شبہ رکھا جس میں اب پڑے ہیں۔ ت) کے زبردست پانچوں نے اس دارالامتحان میں اس کا حلقہ اتنا سخت محکم کر دیا کہ

تو چنداں کہ اندیشی گرد و بلند سر خود برون ناورد زین کمند
(تو جتنا اندیشہ کرے گا وہ اور بلند ہوگی، اس کمند سے اپنے سر کو نہیں پچایا جاسکتا)
ان کی ناقص عقول میں آہی نہیں سکتا کہ بھلا زمانہ کیونکر محض موہوم ہو ان کی بدایت وہم حکم کرتی ہے کہ اگر ذہن و ذہن کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا حالانکہ وہی بدایت حکم کرتی ہے کہ اگر فلک و حرکت کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا اسے بدایت وہم کہتے ہو اُسے کیوں نہیں کہتے اتنی بات و سوا اس نے ان کے دلوں میں ڈالی اور یہ وہ پہلا بنیاد کا پتھر تھا جس پر صمد با کفریات کی عمارت چھتے چلے گئے جب زمانہ خود موجود متاصل ہے ضرور ازلی ابدی ہوگا ورنہ زمانے سے پہلے یا بعد زمانہ لازم آئے اور جب وہ سرمدی ہے ضرور حرکت فلیکیہ کہ ان کے زعم میں یہ اسکی مقدار ہے ازلی ابدی ہے تو فلک الافلاک قدیم ہے پھر استحالة خلا سے نیچے کے افلاک و عناصر قدیم ہیں غرض عالم قدیم ہے اور جو ان سے بھی زیادہ بد عقل تھے ان پر یہ گتھی اور بھی کری لگی انکی عقل میں بھی نہیں آ سکتا کہ کوئی موجود زمانے سے خارج ہو ایسی ہی وہم پروری ان پر مکان و جہت سے پڑی بھلا جو کسی جگہ نہ ہو کسی طرف نہ ہو کسی وقت میں نہ ہو موجود کیسے ہو سکتا ہے، ناچار

انھوں نے اپنے معبود کو زمانی مکانی جہت میں مستقر مان کر خاصہ ایک جسم بنا دیا، لاجول و لا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم (نگاہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت ہے مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

مقام بست و ششم

زمانہ موجود ہو خواہ موہوم کسی حرکت کی مقدار نہیں ہو سکتا۔
اقول ظاہر کہ زمانہ حرکت تو سلیہ کی مقدار ہونا ناممکن کہ وہ متجزی ہی نہیں، یہ امتداد وہ متحد نہیں یہ غیر قار تو ضرور اگر ہوگا تو حرکت قطعیہ کی مقدار ہوگا تو وجود زمانہ وجود حرکت قطعیہ پر موقوف کہ معروض کو عارض پر تقدم بالذات، اور حرکت قطعیہ کا نہ صرف تشخص بلکہ نفس ماہیت انتقال پر موقوف کہ یہ اس کی ایک نوع ہے تو اس سے اس تقدم بالذات، اور انتقال بداهت تقدم منتقل عنہ پر موقوف، اگر منتقل عنہ پہلے نہ تھا انتقال کس سے ہوا، اور پھر ظاہر کہ یہاں سابق و لاحق جمع نہیں ہو سکتے ورنہ انتقال انتقال نہ ہوا اور تمھاری تصریحوں سے وہ تقدم جس میں قبل و بعد جمع نہ ہو سکیں نہیں ہوتا، مگر زمانی۔ اور بلاشبہ تقدم زمانی وجود زمانہ پر موقوف تو وجود زمانہ وجود زمانہ پر کسی درجے مقدم، اس سے زائد کیا محال درکار۔

الحمد للہ ہماری اس تقریر سے دفع دور کا وہ حیلہ جوافی البین و قبسات باقر و غیرہا میں کیا گیا دفع و دور ہو گیا دوریوں قائم کیا جاتا تھا کہ زمانہ کی مقدار حرکت ہے، حرکت پر موقوف اور حرکت کا وجود ممکن نہیں مگر سرعت و بطو کی ایک حد معین پر اور سرعت و بطو بے تعدد زمانہ ناممکن، تو حرکت زمانہ پر موقوف، اور اس کا جواب یہ دیا تھا کہ زمانہ ماہیت حرکت پر موقوف ہے اور ماہیت میں سرعت و بطو کچھ داخل نہیں، یہ حرکت شخصہ کو درکار تو تشخص حرکت زمانی پر موقوف ہوا، اور دور نہیں جیسے مقدار جسم جسم پر موقوف اور جسم اپنے تشخص میں مقدار کا محتاج۔ ظاہر ہے کہ ہماری تقریر سے کچھ محسوس نہیں۔ ہم نے خود ماہیت حرکت کا زمانہ پر توقف ثابت کیا ہے، مباحث یہاں اور بھی ہیں جن کے ایراد سے اطالت کی حاجت نہیں۔

مقام بست و نہم

زمانہ کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا تو کسی طرح ثابت نہیں بلکہ نہ ہونا ثابت ہے، شے کو معدوم

ماننے سے اُس کی مقدار کا عدم بالبداهت لازم آتا ہے (کوئی عاقل گمان نہیں کر سکتا کہ جسم تو معدوم ہے مگر اس کا طول و عرض باقی ہے) زمانہ اگر مقدار حرکت فلکیہ ہوتا تو اس کے عدم سے اس کا عدم بدیہی ہوتا اور یہ تصور کرنا کہ فلک نہیں اور زمانہ ہے ایسا تصور ہوتا کہ حرکت نہیں اور ہے حالانکہ ہرگز ایسا نہیں بلکہ اس کے خلاف پر یہ یقین ہوتا ہے کہ اگرچہ نہ فلک ہوتا نہ اس کی حرکت جب بھی ایک امتداد جس سے تقدم و تاخر و ماضی و مستقبل ہوں ضرور ہوتا، اور اگر تصور کریں کہ فلک نہ تھا پھر ہوا یا ساکن تھا پھر متحرک ہوا یا آئندہ فلک یا اس کی حرکت نہ رہے جب بھی وہ امتداد تھا اور رہے گا (کہ تھا اور نہ تھا اور پھر آئندہ سب اُسی سے متعلق ہیں) فلسفی کا زعم یہ کہ یہ بداهت بداهت وہم سے جیسے وہم کا یہ زعم کہ فلک الافلاک کے باہر غیر متناہی فضا ہے محض حکم ہے یہ امتداد (جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے جسے ہر بچہ اور ہر ابلہ جانتا ہے) اس پر یقین دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ حرکت نہ فلک کو موجود مانیں یا معدوم، اگر یہ حکم عقل کا ہے تو دونوں حالتوں میں اور وہم کا ہے تو دونوں میں یہ تفرقہ کہ حرکت فلک ماننے کی حالت میں تو یہ حکم عقل ہے اور نہ ماننے کی حالت میں حکم وہم ہے محتاج برہان ہے حرکت فلک نہ ہونے کی حالت میں اگر اذہان اسے قبول کر سکتے ہیں کہ وہ امر واضح جس پر تھا اور ہے اور ہوگا کی بنا ہے) نہ ہوگا تو حرکت فلک ہونے کی حالت میں اسے کیوں نہ قبول کر سکیں گے (لیکن وہ دونوں حالتوں کو اس کے قبول و انکار میں یکساں پاتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ امر واضح کوئی حباگانہ شے ہے جس کے ماننے کو فلک و حرکت فلک سے کوئی تعلق نہیں (شرح مقاصد تلخیص ترتیب و ایضاح بزیادة الالہة منا)

اقول کلام بہت چمکیلا ہے مگر یہاں مفید نہیں وصف شے اگر اسی وصف سے کہ فلاں شے کا وصف ہے مشہور و معلوم ہو تو بیشک رفع شے سے اس کا رفع بدیہی ہوگا اور اگر وہ فی نفسہ معلوم و متیقن اور اس کا وصف شے ہونا معلوم و مسلم نہ ہو اگرچہ وہ واقع میں وصف

ع علامہ نے یہاں یہ زائد کیا کہ لہذا آج تک کسی عاقل نے یہ زعم نہ کیا کہ حرکت فلک کا اذلی ابدی ہونا بدیہی ہے۔

اقول عدم حرکت سے عدم زمانہ کی بداهت اسے مستلزم نہیں کہ حرکت فلک کی سرمدیت بدیہی ہو یہ جب ہوتا کہ زمانہ کی سرمدیت بدیہی ہوتی ۱۲ منہ غفرلہ۔

شے ہو تو ہرگز نہ رفع شئی سے اس کا رفع خیال بھی نہ کریں گے اور وہ یقین جو ان کو اُس وصف پر بالاستقلال حاصل ہے وجود شئی و عدم شئی کی تقدیروں سے نہ بدلے گا، ان کے نزدیک استقلال سے واقع میں اس کا استقلال لازم نہیں، تو اس بیان سے مقدار حرکت فلک ہونے کی نفی نہیں ہوتی وہاں جہاں وہ زمانے کے وجود خارجی پر کہتے ہیں کہ ہم قطعاً جانتے ہیں کہ ڈھنہ ہوتا جب بھی زمانہ ہوتا وہاں یہ تقریر مفید ہے جس طرح ہم نے مقام ۲۶ میں ذکر کی اور ہمیں اس پر استدلال کی حاجت نہیں مدعی مخالف ہے اس کی دلیل کا ابطال ہی بس ہے بلکہ ہم اُسی کی دلیل سے ثابت کر دیں گے کہ زمانہ حرکت فلک کی مقدار نہیں فلسفی اپنے زعم پر دلیل یہ گھڑتا ہے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور ازلی وابدی تو حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا ایک ہی حرکت ہو تو بعد نا متناہی لازم یا پلٹ پلٹ کر ہو تو ہر پلٹے پر سکون ضرور کہ دو حرکت مستقیمہ متصل نہیں اور اس کے سکون سے زمانہ کہ اس کی مقدار ہے منقطع ہو جائے گا لاجرم مقدار حرکت مستدیر ہے اور واجب کہ یہ حرکت ہر حرکت سے سریع ہو ورنہ زمانہ اسرع کی تقدیر سے عاجز رہے گا حالانکہ جملہ حرکات اس سے اندازہ ہوتی ہیں اور واجب کہ سب حرکتوں سے ظاہر تر ہو کہ اس کی مقدار زمانہ ہر صبی و جاہل پر ظاہر ہے اور وہ نہیں مگر حرکت یومیہ جس سے رات، دن، مہینے، برس اندازہ کئے جاتے ہیں۔ اور واجب کہ جو جسم اس سے متحرک ہے بسیط ہو کہ مختلف الطبیعة اجزاء سے مرکب ہو تو ہر جز اپنے چیز طبعی سے جدا ہو کر قسراً اسی چیز کل میں ہوا، اور قسراً دوام نہیں تو انجام کار اجزاء متفرق ہو جائیں اور جسم ٹوٹ کر حرکت نہ رہے زمانہ قطع ہو جائے اور جب وہ بسیط ہے تو واجب کہ گرہ ہو کہ بسیط کی یہی شکل طبعی ہے تو ثابت ہوا کہ وہ جسم جس کی مقدار حرکت زمانہ ہے وہی گرہ بسیطہ متحرک بجز حرکت مستدیرہ ہے جس کی حرکت حرکت یومیہ ہے اور وہ نہیں مگر فلک الافلاک۔ اور یہاں سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فلک اور اس کی حرکت ازلی ابدی ہیں۔

اقول حاشا بلکہ فلاسفہ کا کذب و سفسہ۔

اولاً ہم ثابت کر چکے کہ زمانہ مقدار حرکت ہی نہیں۔

ثانیاً باذنہ تعالیٰ روشن کریں گے کہ وہ قطعاً حادث ہے۔

ثالثاً مقام ۲۱ میں واضح ہو چکا کہ حرکات مستقیمہ کا اتصال جائز۔

رابعاً نہ سہی پھر انقطاع زمانہ ہی کیا محال۔

خامساً وجوب انقطاع قسراً رد مقام ۱۲ میں گزرا۔

سادسا ان سب سے قطع نظر ہو تو اس کا حرکت مستدیرہ وضعیہ ہونا ہی کیا ضرور ، کیوں نہیں جائز کہ کسی دائرے یا مدار بیضی عدسی شلجی ایللیجی پر حرکت اینیہ ہو اب نہ لانا ہی بعد لازم نہ تخیل سکون ۔

سابعا غایت یہ کہ اُس حرکت سے اسرِع نہ ہونہ کہ وہی اسرِع ہو ۔
ثامنا اگر اُس کی بساطت ضرور تو ہم ثابت کر چکے کہ افلاک بسیط نہیں تو ضرور زمانہ مقدار حرکت فلک نہیں ۔

تاسعا بسیط کی شکل طبعی کرہ ہونے سے شکل طبعی ہونا کب واجب ، جیسے تین عنصر کرویہ پر نہیں ۔

عاشرا زمانہ کا اظہار شیاء سے ہونا کیا اسے مستلزم کہ وہ حرکت بھی ایسی ہی اظہر ہو اُس کا مقدار حرکت ہو خود شدید الخفا ہے لاکھوں عقلا اسے نہیں مانتے ، اور اگر یہ بھی ایسا ہی ظاہر ہوتا جب بھی خاص اُس حرکت کا ظہور کیا ضرور ، عام اذیان میں اتنا ہونا کہ یہ کسی حرکت کی مقدار ہے اُس حرکت کے معلوم ہونے کو کب مستلزم ۔

حادی عشر یہ بھی مانتا تو اب ضرور ہے کہ وہ حرکت حرکت فلک نہ ہو کہ حرکت فلک سخت اشد الخفا ہے ہیأت جدیدہ والے دوسرے سے فلک ہی نہیں مانتے اور ہیأت اسلامیہ فلک کا متحرک ہونا قبول نہیں فرماتی ، اور عامہ اذیان ہی اُس سے خالی تو ضرور یہ حرکت حرکت یومیہ حرکت شمس ہے جس سے ہر جاہل ہر بچہ تک آگاہ اور بلاشبہ اظہر الحركات ہے ۔
ہیأت جدیدہ اگرچہ ہنگام ادعا سے براہِ جہالت منسوب بزین کرے مگر اعمال و محاسبات میں وہ بھی حرکت شمس ہی کہتی اور لکھتی اور اس کے مدار منطقۃ البروج کا نام ”آف دی سن“ (OF THE SUN) رکھتی ہے یعنی شمس کا راستہ ، نہ آف دی ارتقہ (OF THE EARTH) زمین کا ۔

ثانی عشر بساطت کا شگوفہ بھی یہی گل کھلاتا ہے ، ہم مقام اول میں ثابت کر چکے کہ بسیط کی شکل طبعی کرہ مضمتہ بے جوت ہے اور شمس ہی ایسا ہے نہ کہ فلک تو ضرور حرکت یومیہ شمس ہی کی حرکت ہے نہ فلک کی تشدق زیادہ چالاک ہے ، اُس نے تمام احتمالات کا احاطہ کر کے ماورائے مطلوب کا ابطال چاہا اور کہا حرکات مستقیمہ و کمیہ و کیفیہ نیز تمام طبعیہ و قسریہ سب حادث ہوتی ہیں اور حادث کو زمانہ درکار ، تو زمانہ کہ اُن پر مقدم ہے

اُن کی مقدار نہیں ہو سکتا نیز مستقیمہ طبعیہ سے پہلے تحدید جہات درکار اور وہ نہ ہوگی مگر ایسے جسم سے جس کی حرکت مستدیرہ واجب اور قسریہ بے امکان طبعیہ نہیں تو یوں بھی زمانہ حرکت مستقیمہ کی مقدار نہیں ہو سکتا۔ نیز حرکت کو اتصال مسافت کے ذریعہ سے جو اتصال عرضی ملتا ہے وہ علت زمانہ ہے اور حرکات کیفیہ بلکہ کمیہ بحیثیت کمیہ کے لئے بھی اتصال مسافتی نہیں صرف اتصال زمانی ہے تو اس وجہ سے بھی یہ خارج ہوئیں اور نہ رہی مگر حرکت مستدیرہ ارادیہ ازلیہ ابدیہ وہی زمانہ بنائے گی اور وہ نہیں مگر حرکت فلک۔

اقول اولاً حرکت مطلقاً ہو سکتی ہی نہیں مگر حادث کہ وہ انتقال ہے اور انتقال موجب مسبوقیت اور ازلی مسبوقیت سے پاک اور قدم نوعی کی گندہم پہلے ہی کاٹ چکے ہیں تو حرکت سے علی الاطلاق یا تحت و حولو، اور زمانہ کے مقدار حرکت ہونے کو استغفا دو۔

ثانیاً طبعیہ کا عدم دوام یا اس پر مبنی کہ مستدیرہ طبعیہ نہیں ہو سکتی اور مستقیمہ کا دوام لاتنا ہی بعد کو مستلزم ورنہ تخیل سکون لازم یا اس پر کہ طبعیہ نہ ہوگی مگر جب حالت منافرہ پائی جائے اور وہ نہ ہوگی مگر قاصر سے اور قسر کو دوام نہیں یا اس پر طبعیہ طلب مقتضائے طبعیہ کے لئے ہے اسے پاکر سکون واجب اور طبعیہ کا دائماً اپنے کمال سے محروم رہنا محال اور ہم ثابت کر چکے کہ پانچوں مقدمے باطل و ممنوع ہیں، چہارم کا ابطال مقام دہم میں گزرا۔

ثالثاً یونہی قسریہ کا عدم دوام یا اس لئے ہے کہ مستدیرہ قسریہ نہیں ہو سکتی نہ مستقیمہ دائرہ نہ قسر کو دوام، اور تینوں باطل ہیں۔

سابعاً کمیہ کا دوام کیوں محال نمودائم کے لئے بھی بُعد غیر متناہی درکار نہیں، ممکن کہ ایک بار گز بھر نمود ہو پھر آدھ گز پھر پاؤ گز، یونہی الی غیر النہایۃ کہ تقسیم ذراع نا متناہی ہے اور کبھی دو گز تک بھی مقدار نہ پہنچے گی نہ کہ غیر متناہی اور قوت جسمانیہ کا غیر متناہی پر قادر نہ ہونا مقام ۲۳ میں باطل ہو چکا اور ذبول میں تو کوئی وقت ہی نہیں کہ تجزیہ جسم نا متناہی ہے۔

خاصاً یونہی دوام حرکت کیفیہ کا استحالة ممنوع۔

سادساً انقطاع زمانہ ہی کیا محال، پھر دائماً کی کیا حاجت۔

سابعاً ہم مقام ۲۶ میں ثابت کر چکے کہ مطلقاً حرکت محتاج زمانہ ہے تو زمانہ اسکی

مقدار نہیں ہو سکتا۔

ثامنًا تحدید جہات کا قضیہ بھی طے ہو چکا۔

تاسعًا غلط ہے کہ محدود کا استدارہ واجب بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ باطل۔

عاشرًا یہ بھی غلط کہ جہاں طبع نہیں قصر نہیں۔

حادی عشر ہر ایک کی مسافت اس کے لائق ہے حرکت کمیہ کہ ذبول یا تکاثف سے

ہو اس کی مسافت جسم تعلیمی ہے کہ ہر آن مقدار گھٹے گی اور وہ ضرور اتصال رکھتا ہے اس کے

ذریعہ سے کمیہ کو بحیثیت کمیہ ہونے کے اتصال عارض ہو گا اگرچہ نمود و تخیل میں بحیثیت اینیہ ہوتا۔

ثانی عشر تم تو آن سیال کو راسم زمانہ کہتے ہو اتصال مسافہ کیسا۔

ثالث عشر کیوں نہیں جائز کہ مستدیرہ دائرہ ارادیہ کسی دائرہ وغیرہ خط منحنی واحد پر کسی کی

حرکت ہو۔

رابع عشر سب جانے دو وہ مستدیرہ دائرہ ارادیہ حرکت فلک ہی ہونا کیا ضرور،

کیوں نہ حرکت شمس ہو۔

خامس عشر تا سابع عشر آگے وہی شریات گائے کہ یہ اظہر المقادیر ہے،

تو وہ اظہر الحركات واسرع الحركات ہونا چاہئے اور اس پر وہی سابق کے ۱۰ و ۱۱ و ۱۲ وارد۔

ثامن عشر شطرنج میں بغلہ اور بڑھایا کہ جس جسم کی یہ حرکت ہے چاہئے کہ وہ سب اجسام

کو محیط ہو یہ کیوں یہ اس لئے کہ شیخ چلی یونہی کہہ گئے ہیں، یہ ہیں اس کی وہ خرافات مضحکہ جن کو کہتا ہے

حکمت حقہ حقیقیہ لقینیہ واجب الاتباع ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم (نہ گناہ سے

بچنے کی طاقت ہے اور نہ نیکی کرنے کی قوت مگر بلندی و عظمت والے خدا کی توفیق سے۔ ت)

مقام سیم

زمانہ حادث ہے۔

حجت ۱: زمانے کو مقدار حرکت کہتے ہو اور ابھی واضح ہو چکا کہ حرکت کا قدم محال۔

حجت ۲: روشن ہو چکا کہ وہ موہوم ہے، خارج میں اس کا وجود درکنار سبب ضعیف تر

انحائے وجود خارجی یعنی وجود منشا تک اس کے لئے نہیں پھر سبب سے اعلیٰ یعنی وجود ازلی

کیسے ہو سکتا ہے۔

حجت ۳: برہان تطبیقی کہ آیام زمانہ ماضی میں بے تکلف جاری خصوصاً اس متشدد اور اس کے متبعوں کے طور پر کہ تمام ازمنہ ماضیہ و مستقبلہ کو موجود بالفعل مانتا ہے تو یہاں وہ فلسفی عذر بار دہی ناوارد۔

حجت ۴: یونہی برہان تضایف۔

حجت ۵ تا ۷: ظاہر ہے کہ یوم یا جوہر زمانہ ماضی لو سابق سے مسبوق ہے تو باقی دلائل ابطال قدم نوعی بھی قائم۔

کشف معضله وباللہ التوفیق (اور توفیق اللہ تعالیٰ ہی کی ہے۔ ت) اہل انصاف کے نزدیک بحث ختم ہو گئی، مخالف کو گنجائش دم زون نہ رہی، جب تک ان حجج ساطعہ سے عہدہ برآ نہ ہوئے وافی لہ ذلک (اور اس کے لئے یہ کہاں۔ ت) فلسفی اگر قدم زمانہ پر ہزار دلائل قائم کرے بقانون مناظرہ سب کے معارضہ کو ایک حجت بس نہ کہ سات، مگر بے انصافوں کے دل سے اپنے شبہ باطلہ کا خلیجان زائل نہیں ہوتا جب تک بالخصوص اُسے نہ توڑا جائے لہذا ہم چاہتے ہیں کہ بتوفیقہ تعالیٰ اس منزلہ مضلہ کی بیخ کنی کر دیں جس پر آج تک کے متفلسفہ کونا زہ ہے وہ یہ کہ زمانہ اگر حادث ہو تو اس کا وجود مسبوق بالعدم ہو اور شک نہیں کہ یہاں قبل و بعد کا اجتماع محال، تو یہ قبلیت نہ ہوئی مگر زمانی تو زمانے سے پہلے زمانہ لازم۔ مواقف و مقاصد و تجرید طوسی و طوالح الانوار علامہ بیضاوی و شروح علامہ سید شریف و علامہ تفتازانی و قاضی قوشچی و شمس اصفہانی و شرح دیگر طوالح منسوب بہ تفتازانی و تہافت الفلاسفہ للامام حجت الاسلام وللعلامہ خواجہ زادہ میں اس کے متعدد جواب دئے گئے جن میں فقیر کو کلام ہے کہما یتینا علی ہوا مشہا

عہ یہ پانچ جواب ہیں اور اس جگہ ایک چھٹا جواب بھی ہے جو مذکورہ بالا علما کے علاوہ کسی نے دیا ہے۔

(۱) امام حجت الاسلام غزالی قدس سرہ نے فرمایا: زمانہ حادث ہے اور اس سے پہلے زمانہ نہیں ہے، اور ہم جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ (باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ ہی خمسة اجوبة و ثم سادس لغيرهم۔

(۱) قال الامام حجة الاسلام قدس سرہ الزمان حادث و ليس قبله و يعنى بقولنا ان الله تعالى

(جیسا کہ ہم نے ان کے حواشی میں بیان کیا۔ ت) فیض قدیر عز وجلالہ سے جو کچھ قلب فقیر پر فائز ہو حاضر کی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

عالم اور زمانے سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود تھا اور عالم موجود نہ تھا پھر اللہ تعالیٰ موجود تھا اور اس کے ساتھ عالم بھی موجود تھا، تو ان الفاظ کا مطلب صرف اتنا ہے پہلے ایک ذات موجود تھی اور دوسری ذات موجود نہ تھی، پھر دو ذاتیں موجود تھیں۔ اس سے یہ لازم (باقی بر صفحہ آئندہ)

مقدم علی العالم والنمات انہ کان ولا عالم ثم کان ومعہ عالم فلم یضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتین ولیس من ضرورة ذلك تقدیر شیء ثالث و ان

★ اقول (میں کہتا ہوں) اللہ تعالیٰ امام غزالی پر رحم فرمائے اور ان کے وسیلے سے ہم پر رحم فرمائے عبارت اس طرح ہونی چاہئے تھی "ثم کان وهو مع العالم" پھر اللہ تعالیٰ عالم کے ساتھ موجود تھا، پس اللہ تعالیٰ ہر شے کے ساتھ ہے اور وہ بلند ہے اس سے کہ کوئی شے اس کے ساتھ ہو، اس کی معیت معروف معیت سے بلند ہے جس میں دو چیزیں کسی معنی میں شریک ہوتی ہیں اور ان میں مساوات ہوتی ہے۔ ارشاد ربانی ہے: "وهو معکم اینما کنتم" وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں بھی ہو۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ "انتم معہ" تم اس کے ساتھ ہو۔ اس لئے بہتر تعبیر یہ ہے: پھر عالم موجود تھا اور اللہ تعالیٰ اس کے

★ اقول رحمہ اللہ الامام وایانا بہ حق العبارة ان یقال ثم کان وهو مع العالم فهو تعالیٰ مع کل شیء و تعالیٰ ان یکون معہ شیء معیة متعالیة عن المعیة المتعارفة المشتركة فی المعنی المتساویة فی الاثنین وهو معکم اینما کنتم ولم یرد انتم معہ بل الاولیٰ فی التعبير ثم کان العالم واللہ معہ کیلا یوہم کونہ ثانیاً للہ عزوجل ۱۲ منہ غفرلہ۔

ساتھ تھا تاکہ عالم کا اللہ تعالیٰ کے لئے ثانی ہونا لازم نہ آئے ۱۱ اللہ غفرلہ (ت)

سہ القرآن الکریم ۵/۴

مرتبہ ثم برسولہ استعین صلی اللہ تعالیٰ وسلم علیہ وعلیٰ ذویہ اجمعین امین (اُس سے پھر

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

كان الوهم لا يسكت
عنده الله، ويقال على قياسه
هنا انه كان العدم و
لاحادث ثم كان الحادث
ولا عدم هنا ثم الاثبات
شئ ونفى آخر ولا ثالث
لهما - اقول لا يعقل ثم
الا بتقدير ثالث -

نہیں آتا کہ کسی تیسری چیز کو بھی فرض کیا جائے
اگرچہ وہم اس بات پر اکتفا نہیں کرتا (۱۵) اس
پر قیاس کرتے ہوئے اس جگہ یہ کہا جائیگا
کہ پہلے عدم تھا حادث نہیں تھا، پھر حادث
موجود تھا جب کہ عدم نہیں تھا، اس جگہ ایک
چیز کا اثبات اور دوسری کی نفی ہے، تیسری کوئی
چیز نہیں ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں کہ)
اس جگہ تیسری چیز کی تقدیر کے بغیر بات معقول
نہیں ہے۔

(۴) لان سلم التقدم بالزمان
سأسال انه فرع وجود الزمان (مواقف
وشرحها) اقول تقدم ابينا آدم
عليه الصلوة والسلام علينا
بالزمان يعلمه البله والصبيان
فلا يسوغ انكاره موجودا كان الزمان
او موهوما وتقدم عدم الزمان
على الزمان بالزمان ولو
في لحاظ العقل محال قطعاً -

(۲) ہم سرے سے نہیں مانتے کہ یہ تقدم زمانی
ہے کیونکہ تقدم زمانی فرع ہے وجود زمان کی (مواقف
اور شرح مواقف) اقول حضرت آدم علیہ السلام
کا ہم سے مقدم ہونا زمانے کے اعتبار سے
ہے اسے بیوقوف اور بچے بھی جانتے ہیں اس
لئے اس کا انکار درست نہیں ہے چاہے
زمانہ موجود ہو یا موهوم اور عدم زمان کا
زمانے پر تقدم زمانی کے ساتھ مقدم ہونا اگرچہ
لحاظ عقل میں ہو قطعاً محال ہے۔
(باقی بر صفحہ آئندہ)

لہ تہافت الفلاسفۃ فی العقائد والکلام
لہ شرح المواقف

اُس کے رسول سے مدد مانگتا ہوں، اللہ تعالیٰ آپ پر اور آپ کے تمام متعلقین پر درود و سلام نازل فرمائے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۳) التحقیق ان الزمانات وهی
ولیس امرًا موجودًا من جملة العلم
یتصف بالقدم أو الحدوث (مقاصد
وشرحها) وتبعه المتعاصران القوشجی
وخواجہ نراذہ ولفظہ لیس امرًا موجودًا
لیلزم من انتفاء حدوثه قدمه^۱ اھ
اقول اولاً قد اجمعنا علی حدوثه
ففیہ انکار لاصل والدعوی
وثاتیاً لا شک فی واقعیة
الزمانات وقد نطق به
نصوص القرأت او اللہ
یقدر الیل والنهار وما
التقدير الا لامتناد^۲ یولج
الیل فی النهار و
یولج النهار فی الیل^۳
اعی یوجب تامة مقدا^۴ر
هذا علی ذلك و اخری

(۳) تحقیق یہ ہے کہ زمانہ ایک موہوم امر ہے
امر موجود نہیں ہے بلکہ یہ از قبیل معلومات ہے
قدم اور حدوث کے ساتھ متصف ہوتا ہے (مقاصد
وشرح مقاصد) صاحب مقاصد کی پیروی ان کے
دو معاصروں علامہ قوشجی اور خواجہ نراذہ نے کی
ہے، ان کی عبارت کا ترجمہ یہ ہے: زمانہ امر
موجود نہیں ہے تاکہ اس کے حادث نہ ہونے
سے اس کا قدیم ہونا لازم آئے۔ اقول (۱) ہمارا
اس بات پر اجماع ہے کہ زمانہ حادث ہے اس
جواب میں تو اصل دعویٰ ہی کا انکار کر دیا گیا ہے
(۲) زمانے کے امر واقعی ہونے میں کوئی شک
نہیں ہے، نصوص قرآن اس کی گواہی دے رہی
ہیں واللہ یقدر الیل والنهار اللہ دن اور
رات کا اندازہ مقرر فرماتا ہے اور اندازہ امتداد
ہی کا مقرر کیا جاتا ہے، یولج الیل فی النهار
ویولج النهار فی الیل رات کو دن میں داخل
کرتا ہے اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

۱۔ شرح المقاصد المقصد الرابع المبحث الخامس فی احکام الاجسام دار المعارف النعمانیہ لاہور ۱/۳۳۴

۲۔ تہافت الفلاسہ للخواجہ زادہ

۳۔ القرآن الکریم ۲۰/۴۳

۴۔ ۶/۵۴

اے اللہ! ہماری دعا کو قبول فرما۔ ت۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بالعکس وذلك ان القدر الاوسط
لكل منهما اثنا عشرة ساعة
فتارة يدخل الليل في
ساعات النهار فتصير اربع
عشر ساعة مثلاً ويبقى النهار
عشرًا وتارة بالعكس ان
عدّة الشهور عند الله اثنا عشر
شهرًا في كتاب الله يوم خلق
السموات والارض، هذا
النص آية على واقعية
الزمان وعلى حدوثه معاً
بيد الدهر اقلب الليل
والنهار الى غير ذلك
واذ ليس وجوده في
الآيات كذا دل عليه

یعنی کبھی اس کی مقدار اُس پر زیادہ کرتا ہے اور
کبھی اس کے برعکس فرماتا ہے اور یہ اس طرح
کہ دن اور رات کی درمیانی مقدار بارہ گھنٹے ہے
پس کبھی رات کو دن کی ساعتوں میں داخل
فرما دیتا ہے تو رات مثلاً چودہ گھنٹوں کی ہو جاتی
ہے اور دن دس گھنٹوں کا رہ جاتا ہے اور کبھی
اس کے برعکس ہوتا ہے۔ ان عدّة الشهور
عند الله اثنا عشر شهرًا في كتاب الله
يوم خلق السموات والارض بے شک
مہینوں کی گنتی اللہ کے پاس ۱۲ مہینے ہے
اللہ کی کتاب میں جب آسمانوں اور زمینوں کو
پیدا کیا۔ یہ آیت بہت واضح طور پر زمانے کے
امرواقعی اور حادث ہونے پر دلالت کرتی ہے
بيد الدهر اقلب الليل والنهار
میرے ہی ہاتھ میں زمانہ ہے میں دن اور رات
(باقی بر صفحہ آئندہ)

۱۰ القرآن الکریم ۳۶/۹

۱۱ صحیح البخاری باب وما یملکنا الا الدهر ۱۵/۲ و باب قول الله تعالى یرید ان یدلوکلام ۱۱۶/۲
صحیح مسلم کتاب الالفاظ باب النہی عن نسب الدهر قدیمی کتب خانہ کراچی ۲۳۷/۲
تفسیر ابنی داؤد باب فی الرجل یسب الدهر آفتاب عالم پریس لاہور ۳۵۹/۲
مسند احمد بن حنبل عن ابنی ہریرہ المکتب الاسلامی بیروت ۲۳۸/۲

جواب اول : اقول وبالله التوفیق (میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں ۔ ت) ممکن کو

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

البرهان فلا محيد عن وجوده في
الاذهان فاذا لم تجز مسبوقيته
بالعدم وجب كونه في الذهن
من الاثرل فيلزم قدمه
وقدم الذهن قال في
المقاصد وشرحها فان
ثبت وجود الزمان بمعنى
مقدار الحركة لم يمتنع سبق
العدم عليه باعتبار هذا
الامر الوهمي كما في سائر
المحادثات اقول نعم ولكن
امتنع على هذا الوهمي سبق
العدم كما علمت وليس
وهيما بمعنى المنختر بل يدفع به كونه
موهوما اذ لو كان موهوما لم يكن قبل التوهم
ولولم يكن قبل التوهم لكان قبل التوهم ولو كان
قبل التوهم لم يكن موهوما الطرفين ظاهران
والوسط لجريان العضلة في الوجود الذاتي
كجريانها في العيني فينتج
ان لو كانت موهوما

کارڈ و بدل کرتا ہوں، اس کے علاوہ دوسری
آیات بھی ہیں، اور جب زمانہ خارج میں موجود
نہیں ہے جیسے کہ دلیل سے ثابت ہوتا ہے
تو ماننا پڑے گا کہ وہ اذیان میں موجود ہے
اور جب عدم اس سے مقدم بتقدم زمانی نہیں
ہو سکتا تو ماننا پڑے گا کہ وہ ازل سے ذہن میں
تھا، اس طرح نہ صرف زمانے کا قدیم ہونا لازم
آئے گا بلکہ ذہن کا قدیم ہونا بھی لازم آئے گا۔
مقاصد اور اس کی شرح میں ہے : زمانہ جو
مقدار حرکت ہے اگر اس کا وجود ثابت ہو جائے
تو تمام حوادث کی طرح اس امر وہمی کے اعتبار
سے عدم کا اس سے پہلے ہونا محال نہیں ہوگا۔
اقول (میں کہتا ہوں) ٹھیک ہے لیکن عدم
کا اس وہمی پر مقدم ہونا محال ہے جیسے کہ تم
جان چکے ہو، زمانے کے وہمی ہونے کا یہ مطلب
نہیں ہے کہ وہ اختراعی ہے، بلکہ دلیل سے
اس کے وہمی اختراعی ہونے کا رد کیا جاسکتا
ہے اور وہ یوں کہ اگر زمانہ وہمی امر ہو تو توہم
سے پہلے نہیں ہوگا اور اگر توہم سے پہلے موجود
نہیں ہوگا تو وہ توہم سے پہلے موجود ہوگا

(باقی بر صفحہ آئندہ)

اگر بشرط وجود لو تو اس کا عدم محال ہوگا اور بشرط عدم تو وجود۔ یونہی بشرط استمرار القطاع اور بشرط

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لم یکن موهوما فیثبت انه غیر موهوم
بل موجود فی الاعیان ، فان قلت
المتکلمون ینکرون الوجود الذہنی
اقول مرجعه عند التحقيق الی انکار
حصول الاعیان بانفسہا فی
الاذہان والا فهو مردود بالبرہان
کما بینہ فی شرح المقاصد
ومصادم لبداۃ الوجدان
کما یعرفہ کل فاهم و
قاصد۔ اما هذا الذی
ذکرنا فحق بلامریة و یلزم
القائل بحصولہا بانفسہا
عرضیۃ الجوہر لقیامہ بالذہن
واعتذار ابن سینا ان
الجوہر مانع شانه
القیام بنفسہ اذا وحید
فی الاعیان بہت
بحت فالتجہر لا یتبدل
بتبدل الظرف والابتدلت
الذات وبالجملة ذات
لاقیام لہا الا بغیرہا

اور اگر تو ہم سے پہلے موجود
ہو تو موهوم نہیں ہوگا، دونوں طرفیں ظاہر ہیں
اور متوسط کا وجود ذہنی میں جاری ہونا اسی طرح
مشکل ہے جس طرح وجود خارجی میں مشکل ہے،
نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر وہ موهوم ہو تو موهوم نہیں ہوگا
بلکہ خارج میں موجود ہوگا (سوال) مشکلیں تو وجود
ذہنی کا انکار کرتے ہیں (جواب) تحقیق یہ ہے
کہ وہ موجودات خارجیہ کے بذواتہا ذہنوں میں
حاصل ہونے کا انکار کرتے ہیں ورنہ ان کا انکار
دلیل سے باطل ہے جس طرح علامہ نے شرح مقاصد
میں بیان کیا اور تبادلت وجدان کے مخالف ہے
جیسے کہ ہر سمجھنے اور قصد کرنے والا جانتا ہے، لیکن
وہ مطلب جو ہم نے بیان کیا ہے وہ حق ہے اور
جو یہ کہتا ہے کہ اشیاء خود ذہن میں حاصل
ہو جاتی ہیں اس پر جوہر کا عرض ہونا لازم آتا ہے
کیونکہ جوہر ذہن کے ساتھ قائم ہو جائے گا۔
ابن سینا کا یہ عذر پیش کرنا کہ جوہر وہ موجود ہے
کہ جب وہ خارج میں پایا جائے تو قائم
بنفسہ ہوگا یہ محض سینہ زوری ہے، جوہر ہونا
ایسی چیز نہیں جو ظرف کے بدلنے سے بدل جائے
ورنہ ذات تبدیل ہو جائے گی۔ خلاصہ یہ کہ
وہ ذات جو صرف غیر کے ساتھ قائم ہے قطعی طور پر
(باقی بر صفحہ آئندہ)

انقطاع استمرار۔ کلام اس میں نہیں بلکہ نفس ذات ممکن میں، وہ ان میں کسی کی نہ مقتضی نہ منافی،

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تبائن بالقطع ذاتا تقوم
بنفسها فثبت ان الحصول
بالشبه لا بعین۔

اس ذات کے مہائن ہے جو قائم بنفسہا ہے،
لہذا ثابت ہوا کہ شے کی ذات ذہن میں حاصل
نہیں ہوتی بلکہ اس کا شمع (عکس) حاصل
ہوتا ہے۔

(۴۴) زمانے کے عدم کا اس کے وجود پر مقدم ہونا
بالزمان نہیں ہے بلکہ اس طرح ہے جیسے زمانے
کے بعض اجزاء بعض پر مقدم ہیں (مقاصد،
اس کی شرح، خواجہ زادہ اور تجرید) یعنی تقدم
بالذات ہے ایسے امر کی وجہ سے نہیں جو ذات
سے زائد ہے، اور یہ تقدم کی چھٹی قسم ہے
(تجرید اور اس کی شرح تقدم کی مباحث میں)
اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ تقدم اور تاخر اجزاء الزمان
کے مفہوم میں داخل ہے، یہ بات اس (گزشتہ
کل) اور غد (آئندہ کل) میں اس لئے آئی ہے
کہ زمانے کو تقدم مخصوص اور تاخر کے ساتھ
لیا گیا ہے، جہاں تک زمانے کے نفس اجزاء کا
تعلق ہے تو ان میں تقدم و تاخر باخو ذہنی نہیں زیادہ سے
زیادہ لزوم تقدم تاخر ہے کیونکہ اجزاء الزمان اتصال
غیر قار سے عبارت (باقی صفحہ آئندہ)

(۴۴) ليس تقدم عدم الزمان على
وجوده بالزمان بل يتقدم اجزاء
الزمان بعضها على بعض (مقاصد
وشرحها وخواجہ زادہ و تجرید)
اعني التقدم بالذات لا بامر
نرائد عليها السيد) وهو قسم سادس
للتقدم (تجرید و شرحه في مباحث
السبق) ولا لسلامان التقدم والتاخر
داخلان في مفهوم اجزاء الزمان
وانما جاء هذا في الامس الغد لاختلاف
الزمان مع التقدم المخصوص و
التاخر اما نفس اجزائه فلا بل
غايته لزوم التقدم والتاخر
فيها لكونها عبارة عن اتصال غير قار

۱۔ شرح المواقف المقصد الثاني في حقيقة الزمان
شرح المقاصد المقصد الثاني المنهج الثالث
۱۰۵ منشورات الشريف الرضي قم ايران
المبحث الثاني دار المعارف النعمانية لاہور ۱۳۴۱
۱۳۴۱ (طوسی)

تویہ سب اس کے لئے ممکن بالذات ہیں، اب عدم زمانہ قطعاً ممکن ہے ورنہ زمانہ واجب بالذات ہو

33

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولو سلم فالحدث من حيث الحدث ايضا
كذلك اذ لا معنى له سوى
ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم
ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق في
الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين
زمانه اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا بمعنى
ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد
فيه المتأخر ولا يضربنا تسميته زمانيا
بمعنى آخر وشرح مقاصد و سلك
خواجه مراده مسلکا آخر فقال
اجزاء الزمان ذكر سندا للمنع
فلا يضرد رجه في السبق
الزمانى لان اندفاع
السند لا يستلزمه اندفاع
المنع أقول أولا كل ذلك
لا ينفع ما لم يدفع ان القبليّة
المحيلة للمعيّة لا تكون
الا زمانية ودفعه عند
العقول المحبوسة في سجن الزمان
غير ليسير فان امتناع
الاجتماع انما يتأتى بامتداد

ہیں، اور اگر تسلیم کر لیا جائے تو حادث بھی
اسی طرح ہے کیونکہ حادث کا یہی معنی ہے کہ جس کا
وجود عدم کے بعد ہو، اور اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو
ہم نہیں مانتے کہ تقدم پانچ قسموں میں منحصر ہے اور
اس منع کی سند یہ ہے کہ زمانے کے اجزاء میں تقدم
اور تاخر پایا جاتا ہے حالانکہ یہ تقدم اس معنی کے
اعتبار سے زمانی نہیں ہے کہ مقدم ایسے زمانے
میں پایا جائے جس میں مؤخر نہ پایا جائے، اس
تقدم کو اگر کسی دوسرے معنی کے اعتبار سے زمانی
کہا جائے تو وہ ہمیں نقصان نہیں دیتا (شرح
مقاصد) خواجہ زادہ نے ایک دوسرا راستہ
اختیار کیا ہے، انھوں نے کہا کہ اجزاء زمان کا
ذکر منع کی سند کے طور پر کیا گیا ہے لہذا اسے
اگر تقدم زمانی میں داخل مان لیا جائے تو یہ نقصان
نہیں ہے کیونکہ سند کے رد ہونے سے منع کا رد
ہونا لازم نہیں آتا۔ أقول (میں کہتا ہوں)
(۱) یہ سب گفتگو اس وقت تک فائدہ نہیں
دے گی جب تک اس بات کو رد نہ کیا جائے
کہ وہ قبلیت جو معیت کو محال قرار دیتی ہے وہ
صرف زمانی ہی ہوگی اور زمانے کے قید خانے
میں مقید عقول کے لئے اس کا رد کرنا آسان نہیں ہے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

اور قطعاً اس کا ظرف زمانہ میں ہونا محال ورنہ بدہمت اجتماع وجود و عدم ہو تو یقیناً یہ عدم زمانہ

33
33

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

متجدد منصرف غیر قاسر اذلول
الامتداد لم تکن فیہ اثنیۃ
فکانت کل ما یقع فیہ
مجتمعا و کذا لوکانت قاسرا
لا جمعت اجزاءہ فی الوجود
فکذا ما یقع فیہا اما
المتصّر فلا جزأت منه
یجتمعان وجودا ولا ما یقع فیہا و
لا جزء مع واقع فیہما
ولا جزء مع واقع فی آخر
ولا یعلم هذا المتصّر
الا بالزمان اذ بہ
تقدر المتحدّات حتی
الحركة القطعیة المشاركة
لہ فی التصّر سواء
بسواء فان جزءها
الاول لا یمکن اولاً
لحصولہ اولاً و وقوعہ
فی الجزء السابق
من الزمان فالماضی والاستقبال انما
یعرضان اولاً اجزاء الزمان و

کیونکہ اجتماع اسی وقت محال ہوگا جب ایک
ایسا امتداد پایا جائے گا جو نو بر نو پیدا
ہوتا جائے، ختم ہوتا ہو اور مجتمع الاجزاء نہ ہو
اس لئے کہ اگر امتداد نہ ہو تو اس میں اثنییت
نہیں ہوگی، تو جو کچھ اس میں واقع ہوگا وہ
مجمع ہوگا، اسی طرح اگر قار (مجمع الاجزاء)
ہو تو اس کے اجزاء وجود میں اکٹھے ہو جائیں گے
تو جو چیزیں اس میں پائی جائیں گی وہ بھی اکٹھی
ہو جائیں گی، لیکن جو چیزیں ساتھ ساتھ ختم
ہوتی جائے تو نہ اس کے اجزاء وجود میں جمع ہوں گے
اور نہ ہی اس میں پائی جانے والی چیزیں
جمع ہوں گی اسی طرح اس قار کی کوئی جز
دوسری جز میں پائی جانے والی چیز کے ساتھ
جمع نہیں ہوگی، اور یہ ساتھ ساتھ ختم ہونے والی
چیز زمانے ہی کے ذریعے پہچانی جائیگی، کیونکہ
زمانے ہی کے ذریعے متحدہ اشیاء کا اندازہ
لگایا جاتا یہاں تک حرکت قطعیہ جو تصرّم میں زمانے
کے ساتھ شریک ہے کیونکہ اس کی پہلی جز اس لئے
پہلی جز بنے گی کہ وہ پہلے موجود ہوتی ہے یعنی وہ
زمانے کی جز، سابق میں پائی گئی ہے۔ پس ماضی یا
مستقبل ہونا پہلے اجزاء زمانہ کو لاحق ہوتا اور
(باقی بر صفحہ آئندہ)

یونہی ممکن کہ غیر زمانہ میں ہو اور بحکم مقدمہ سابقہ اس کا استمرار بھی مقتضائے ذات نہیں تو قطعاً

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

بواسطتہ سائر الاشیاء ولا تعنی بالتقدم الزمانی الا هذا الشامل للوجوه الثلاثة فی شمل تقدم جزء من الزمان على جزء آخر، وجزء عن الواقع في جزء متأخر، والواقع في متقدم على واقع في متأخر، ومن هذا الثالث الحادث وعدمه فاندفع المنع الاول وظهران جعله كتقدم اجزاء الزمان فيما بينها لا يخرج به عن التقدم الزمانی، وثانياً ظهر ان هذا التقدم والتأخر ليس الا بالزمان سواء دخل في مفهوم اجزائه اولاً، وثالثاً ظهر ان البعدية الماخوذة في الحادث ليست الا زمانية فلا ينفع قوله بالحادث كذلك، وسابعاً ظهر ان الحاجة الى المحصر في الخمس

اس کے واسطے سے باقی اشیا کو اور ہم تقدم زمانی کا یہی معنی مراد لیتے ہیں جو تینوں قسموں کو شامل ہے: (۱) زمانے کی ایک جزیر کا دوسری جز پر مقدم ہونا (ب) زمانے کی ایک جز کا مقدم ہونا اس چیز سے جو دوسری جز میں واقع ہے (ج) جز مقدم میں واقع ہونے والی چیز کا دوسری جز میں واقع ہونے والی چیز سے مقدم ہونا حادث اور اس کا عدم اسی تیسری قسم سے تعلق رکھتا ہے لہذا پہلا منع دور ہو گیا اور ظاہر ہو گیا کہ اس تقدم کو زمانے کے اجزاء کے باہمی تقدم کی طرح قرار دینا اسے تقدم زمانی سے نکال نہیں دیتا۔ (۲) ظاہر ہو گیا کہ یہ تقدم اور تاخر زمانی ہی ہے چاہے زمانہ اس کے اجزاء کے مفہوم میں داخل ہو یا نہ (۳) یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ حادث میں جو بعدیت ماخوذة ہے وہ زمانی ہی ہے لہذا ان (شارح مقاصد) کا یہ قول فائدہ نہیں دے گا کہ حادث بھی اسی طرح ہے۔ (۴) ظاہر ہو گیا کہ پانچ میں حصہ کرنے (باقی بر صفحہ آئندہ)

انقطاع ممکن بالذات، اور وہ نہ ہوگا مگر وجود سے تو روشن ہوا کہ وہ عدم زمانہ کہ زمانے میں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فليس هذا الا من الخمس،
وخاصاً ظهران الاندراج
في الزماني بهذا المعنى
مضر قطعاً، وسادساً ظهر
الفرق بين اجزاء الزمان
وبين الحادث وعدمه
فانزهق التسوية بين
الفريقين، وسابعاً لو
كان تقدم عدم الحادث
عليه لذاته لتقدمه ايضاً
عدمه الطارى لان العدميين
لا يختلفان ذاتاً وبالجملة لا محيد
الافما ذكرنا من البرهانين
فانهما القاطعان لعرق الضلال
والحمد لله ذي الجلال.

کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ یہ تقدم ان ہی
پانچ قسموں میں ہے (۵) زمانی کے اس معنی
میں داخل ہونا قطعاً مضر ہے (۶) اجزاء زمان
اور حادث کے وجود و عدم کے درمیان فترق
ظاہر ہو گیا، لہذا دونوں کو برابر قرار دینا غلط
ہو گیا (۷) اگر حادث کے عدم کا اس پر مقدم
ہونا لذاتہ ہو تو اس کا عدم طاری بھی مقدم
ہوگا کیونکہ دونوں عدم ذات کے اعتبار سے
مختلف نہیں (اقول حادث جسے لذاتہ
پہلے قرار دیا جا رہا ہے مراد وہ عدم سابق ہے اس
سے یہ کیسے لازم آگیا کہ عدم طاری بھی مقدم
ہوگا؟ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر عدم سابق
لذاتہ مقدم ہو تو عدم طاری اور عدم لاحق بھی
لذاتہ موخر ہوگا (۱۲ شرف قادری) خلاصہ
یہ کہ ہم نے جو دو برہان ذکر کئے ہیں ان سے
خلاصی نہیں ہے کیونکہ وہ دونوں گمراہی کی رگ
کو کاٹنے والے ہیں والحمد لله ذي الجلال.

(۵) اگر قدیم اور حادث کی ماہیت میں
زمانہ معتبر ہو تو وہ زمانہ جو معتبر ہے دو حال
سے خالی نہیں ہوگا (۱) اگر قدیم ہو تو اس کے
قدم کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا ورنہ
(باقی بر صفحہ آئندہ)

(۵) لو اعتبر في ماهية القديم و
الحادث الزمان فالزمان المعتبر
ان كان قديماً لا يشترط
لقدمه زمان آخر

نہیں منقطع ہو کر وجود زمانہ ہو سکتا ہے۔ یہی حدوثِ زمانہ ہے اور قبلِ زمانہ زمانہ لازم نہیں کہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

زمانے کے لئے زمانے کا ہونا لازم آئے گا، اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کے اعتبار کے بغیر قدیم کا تصور کیا جاسکتا ہے، یہی بات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے بارے میں بھی مان لینی چاہئے اور اگر وہ زمانہ حادث ہے تو بھی اس کے حدوث کے لئے دوسرا زمانہ شرط نہیں ہوگا، اس کا مطلب یہ ہے کہ زمانے کا اعتبار کے بغیر حدوث کا تصور کیا جاسکتا ہے تو یہی بات اللہ تعالیٰ اور کائنات کے بارے میں مان لینی چاہئے (خواجہ زادہ ملخصاً) اس کا حاصل یہ ہے کہ زمانہ چاہے حادث ہو یا قدیم فرض کیا جائے وہ اپنے حدوث اور قدم میں دوسرے زمانے کا محتاج نہیں ہے، اس سے ظاہر ہو گیا کہ حدوث و قدم کی ماہیت کا تصور زمانے کے بغیر کیا جاسکتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ اور عالم کے بارے میں بھی مان لینا چاہئے، یہ فرق کرنا کہ قدم اور حدوث کی ماہیت زمان میں زمانے سے مستغنی ہے اور غیر زمانہ (باقی بر صفحہ آئندہ)

والالزم للزمانات زمان فقد عقل
قدیم من غیر اعتبار الزمان
فی عقل مثله فی حق اللہ سبحانہ
وتعالیٰ وصفاته وان کات
حادثا لم یشرط ایضا لحدوثہ
زمان آخر فقد تصور
حدوث من غیر اعتبار الزمان
فلیتصور مثله فی حق العالم
(خواجہ زادہ ملخصاً)
وحاصلہ ان الزمان
سواء کات حادثا او فرض
قدیمًا لا یحتاج فی حدوثہ
ولا قدمہ الی زمان آخر
فظهر ان ماہیۃ القدم و
الحدوث معقول بدون الزمان
فلیکن کذا لک فی اللہ تعالیٰ
والعالم والفرق بان ماہیۃ
القدم والحدوث مستغنیۃ
عن الزمان فی الزمان و

عدم منقطع زمانہ میں نہ تھا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

محتاجۃ الیہ فی غیرہ یجعل لکل
منہما ماہیتین وھو کما
تروی۔

اقول الزمان ماخوذ فی القدیم
سلباً ای مالیس قبلہ زمان و
فی الحادث ایجاباً ای ما کانت
قبلہ زمان، وھذا الزمان الباخوذ
سواء اعتبر قدیمًا او حادثًا او
مطلقاً لا یلزم للزمان زمان
ولا تعدد ماہیۃ شئ من
القدیم والحادث فالزمان قدیم
عندھم لانہ لیس قبلہ زمان
لا قدیم ولا حادث والزمان
الحادث حادث لان قبلہ زمانا
قدیمًا ولان زمانا حادثًا ایضاً لان
قبل کل من الزمان الحادث زمان حادث
عندھم کما تقدم۔

(۴) الشیرازی المعروف بصدر
تبعاً لاستاذہ الباقر امن بحدوث
العالم والزمان فحاصل
مراد المعضلة بان تنافی مقدار

میں اس کی طرف محتاج ہے، اس سے یہ
لازم آتا ہے کہ حدوث و قدوم کی دو دو ماہیتیں
ہوں اور یہ ظاہر الہ پلان ہے۔

اقول (میں کہتا ہوں کہ) قدیم میں زمانہ
سلباً ماخوذ ہے یعنی وہ چیز جس سے پہلے زمانہ
نہیں ہے اور حادث میں ایجاباً معتبر ہے یعنی
وہ چیز جس سے پہلے زمانہ ہے اور یہ زمانہ جو ماخوذ
ہے اسے قدیم مانا جائے یا حادث یا مطلقاً
اعتبار کیا جائے زمانے کیلئے زمانہ لازم نہیں آتا
اور نہ ہی حدوث و قدوم میں سے کسی کی ماہیت کا
تعدد لازم آتا ہے، زمانہ فلاسفہ کے نزدیک
قدیم ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی زمانہ نہیں ہے
نہ قدیم اور نہ حادث اور زمانہ جو حادث ہے وہ
حادث ہے کیونکہ اس سے پہلے قدیم زمانہ ہے
بلکہ اس سے پہلے زمانہ حادث بھی ہے کیونکہ
ان کے نزدیک ہر زمانہ حادث سے پہلے زمانہ
حادث ہے جیسے کہ اس سے پہلے گزر گیا ہے۔

(۵) صدر شیرازی اپنے استاد میر باقر
داماد کی پیروی میں عالم اور زمانے کے حدوث
پر ایمان رکھتا ہے اس لئے پیچیدہ اعتراض
کا جواب یوں دیتا ہے کہ مقدار کا متنا ہی ہونا
(باقی بر صفحہ آئندہ)

جواب دوم: اقول وباللہ التوفیق (میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ رہتے)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ عدم سے مؤخر ہو، کیا تم نہیں دیکھتے محدّد جہات (فلک الافلاک) کے متناہی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ کسی امر مقدر موجود یا موہوم، ملایا خلا سے مؤخر ہو تاخر مکانی کے ساتھ، اسی طرح زمانے کا متناہی ہونا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ امتداد زمانی موہوم یا موجود سے مؤخر ہو تاخر زمانی کے ساتھ، اگرچہ وہم اس کے متناہی ہونے کا ادراک کرنے سے عاجز ہے جیسے کہ یہ جاننے سے عاجز ہے کہ فلک الافلاک کے پار نہ خلا ہے اور نہ ملا ہے۔ اقول (میں کہتا ہوں) زمانے کے حادث ہونے کی صورت میں زمانے سے پہلے زمانہ ہونے کا لازم آنا اس بنا پر نہیں تھا کہ مقدار کے متناہی ہونے سے

لا یتدعی مسبوقیۃ بالعدم الا تری
ن تناهی محدّد الجہات لا یتلزم
تاخرۃ عن امر مقدر موجود او
موہوم ملأ او خلا تاخر مکانی
کذاک تناهی الزمان لا یتلزم
تاخرۃ عن امتداد زمانی موہوم
او موجود تاخران مانیاً وان کان
الوہم یعجز عن ادراک تناہیہ
کما یعجز عن ادراک ان لیس
وساء الفلک خلا و لا ملأ۔
اقول لم یکن الزام الزمان
قبل الزمان علی تقدیر حدو شہ
بناء علی ان تناهی مقدار
یوجب ان یکون وراء مقدار
من جنسہ کالمکات
وراء المکات خلو تناهی
الزمان لکات وساء
الزمان زمان فان هذا
لا یصح ان یتفوه بہ

یہ لازم آتا ہے کہ اس کے ختم ہونے کے بعد اس کی ہم جنس مقدار ہو جیسے مکان کے بعد مکان ہونا، پس اگر زمانہ متناہی ہو تو زمانے کی انتہا کے بعد زمانے کا ہونا (باقی بر صفحہ آئندہ)

وجود شے اگر کسی ظرف میں ہو تو اس کا عدم کہ وجود کا رافع یا اس سے مرفوع و بالجملہ اس کے ساتھ

(بقیہ ماضیہ صفحہ گزشتہ)

الامجنون كيف وانه يكون التناهي
على هذا موجبا للتناهي لان
وراء كل المقدار مقدار مثله
بل على ان حدوث شئ ليس
معناه الا الوجود بعد العدم
بعديه محيلة للمعية و
ليست عند هم غير الزمانية
فمن قبل هذا الزم قبل الزمان
زمان واعي مساس به هذا
لتناهي المكات فليس مقتضاه
ان بعد البعد بعدا و
شغلا بعد فراغ حتى يلزم
تقدير شئ ورائه فقياس
الزمان على المكات من
البطلان ثم استدلال براهين ابطال
التسلسل اقول وهو طريق
حق كما قدمناه غير انها
معارضة و نحن في حل
عقدة معضلة نفسها كما تقدم
والله سبحانه وتعالى اعلم
۱۲ منه غفر له۔

لازم ہے کیونکہ یہ ایسی بات ہے جو صرف پاگل
ہی کہہ سکتا ہے، کیونکہ اس بنا پر تو مٹنا ہی ہونا
غیر مٹنا ہی ہونے کو واجب کرے گا اس لئے کہ
ہر مقدار کے بعد اس جیسی مقدار ہے بلکہ الزام
کی بنا اس پر بھی کہ کسی شے کے حادث ہونے
کا صرف یہ مطلب ہے کہ عدم کے بعد وجود
ایسی بعدیت کے ساتھ پایا جائے کہ جو معیت
کو محال قرار دے اور ایسی بعدیت فلاسفہ
کے نزدیک صرف زمانی ہے، تو جو شخص اس
بات کو تسلیم کر لے گا اس پر زمانے سے پہلے زمانے
کا موجود ہونا لازم آئے گا، اور اسے مکان کے
مٹنا ہی ہونے کے ساتھ کیا تعلق ہے، اسکا مقتضا
یہ نہیں ہے کہ بعد کے بعد بعد یا فراغ کے بعد شغل ہو یہاں
کہ اس کے بعد کسی چیز کی تقدیر لازم آئے پس
زمانے کا مکان پر قیاس کرنا باطل ہے، پھر
صدر شیرازی نے ابطال تسلسل کے براہین سے
استدلال کیا ہے۔ اقول یہ صحیح راستہ ہے
جیسے کہ ہم اس سے پہلے بیان کر چکے ہیں ہاں اتنا
ہے کہ یہ معارضہ ہے اور ہم اس لاینحل عقدے
کو حل کرنے کے درپے ہیں جس طرح کہ اس سے
پہلے گزرا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم ۱۲
منہ غفر له۔ (ترجمہ: محمد عبدالحکیم شرف قادری)

ممتنع الاجتماع ہے، اُسی طرف میں ہونا لازم کہ ایک طرف میں وجود دوسرے طرف میں عدم کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے جبکہ وجود اُسی طرف سے خاص ہو اور اگر وجود شے لافی الطرف ہو تو عدم کہ اس کا منافی ہے وہ بھی لافی الطرف ہوگا کہ وجود لافی طرف عدم فی طرف کا منافی نہیں بلکہ موجب ہے۔ اب مفارقات غیر باری عز وجل مثلاً تمہارے نزدیک عقل اول جن کا وجود زمانے سے متعالی ہے ورنہ مفارق نہ ہوں مادی ہوں کہ زمانہ کہ مادہ میں حال ہے ضرور مادی ہے اُسے حرکت میں حلول سریانی ہے اور حرکت کو جرم میں تو اُسے جرم فلک میں اور مادی میں واقع نہ ہوگا، مگر مادی اور وہ اپنی نفس ذات میں مفارق ہیں تو بالذات وقوع فی الزمان سے آبی ہیں لاجرم اُن کا وجود کسی طرف دیگر میں ہے یا لافی طرف، بہر حال اُن کا حدوث ممکن بالذات ہے کہ ذات ممکن نہ قدیم کی مقتضی نہ عدم کی، تو قطعاً حدوث کی منافی نہیں، جیسے کہ اس کی مقتضی بھی نہیں، یہی حدوث کا امکان ذاتی ہے اور حدوث بے سبقت عدم ممکن نہیں تو ضرور اُن کے وجود پر اُن کے عدم کی سبقت ممکن اور بحکم مقدمہ سابقہ یہ عدم نہ ہوگا مگر ان کی طرح لافی طرف یا ظرف دیگر میں بہر حال زمانے میں نہ ہوگا، تو روشن ہوا کہ جس کا وجود زمانے میں نہیں بر تقدیر حدوث اس کا عدم سابق بھی زمانے میں نہ ہوگا بلکہ ظرف دیگر میں یا لافی ظرف، اور زمانہ بھی ایسا ہی ہے کہ اُس کا وجود زمانے میں نہیں ورنہ ظرفیۃ الشیء لنفسہ لازم آئے تو قطعاً بر تقدیر حدوث اُس کا عدم سابق زمانہ میں نہ ہوگا اور زمانے سے پہلے زمانہ لازم نہ آئے گا، وباللہ التوفیق۔ یہ بات وہی ہے جو اوپر گزری کہ زمانہ کی محکم کنندہ تمہارے اوہام کی گردن میں پڑی ہے جس میں تمہاری عقول ناقصہ کے سر پھنس گئے۔ تمہیں وجود کی سابقیت و مسبوقیت بے تصور زمانہ بن ہی نہیں پڑتی، حالانکہ برہان سے ثابت کہ بے زمانہ بھی ممکن۔ الحمد للہ قبلیت مذکورہ بلکہ زمانہ بھی ہونے پر یہ دو روشن دلیلیں ذانک برہانان من سربک (یہ دو برہان ہیں تمہارے رب کی طرف سے۔ ت) کے فضل سے اس فقیر پر فائز ہوئیں والحمد للہ رب العالمین (اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت) ان کے بعد زیادہ بحث کی حاجت نہیں مگر کلمات علماء میں اس معضلہ سے پانچ جواب مذکور ہوئے ہم بھی بعونہ تعالیٰ پانچ کی تکمیل کریں کہ اُن سے مل کر تِلْكَ عَشْرَةٌ کَامِلَةٌ ہوں۔

جواب سوم: اقول ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لئے ظرف اول ہوگی نہیں مگر آن اور زمانہ کہ امتداد ہے اس کے بعد ہوگا تو اس آن سابق میں زمانہ نہیں۔ لاجرم

اُس کا عدم ہے تو عدم زمانہ اس کے وجود پر سابق ہے اور زمانہ میں نہیں بلکہ اُن میں ہے، اگر کہے اس اُن سے پہلے عدم زمانہ تھا یا نہیں، بہر حال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم۔ اگر نہ تھا جب تو ظاہر کہ وجود زمانہ تھا اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیت زمانہ ہے۔

اقول اقتصار نہ کرو بات پوری کہو قبل و بعد صفت ہیں موصوف ظاہر کرو اگر یہ موصوف زمانہ لیا یعنی اس اُن سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا تو سوال زرا جنون ہے اُن حدوث زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا اور اگر کوئی اور امکان و اتساع لیا تو ہم کہیں گے اس میں بھی عدم زمانہ تھا اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا۔

جواب چہارم : اقول حتیٰ یہ کہ عدم موجود نہیں تو نہ اس کے لئے کوئی ظرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہو سکے کہ یہاں تقدم و تاخر من حیث التحقیق میں کلام ہے عمرو سے پہلے زید تھا اس کے یہ معنی کہ وجود عمرو سے وجود زید سابق تھا، یونہی وجود سے پہلے عدم ہونے کا یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اُس سے مقدم تھا حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں ورنہ اعدام معلل ہوں کہ اُن کا وجود نہ ہو گا مگر ممکن ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں اور ہر ممکن محتاج علت، حالانکہ عدم معلل نہیں نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امور غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں مثلاً عقول و شس ہیں، دس سے زیادہ گیارہ بارہ الی غیر النہایہ سب معدوم ہیں تو تمام اعدام مرتبہ نامتناہیہ موجود بالفعل ہیں اور یہ محال ہے تو یہ کہنا کہ حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے یا اعدام ازل میں محض ظاہری بات ہے حادث وہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا نہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا کہ ”عدم“ ”تھا“ اور ”ہے“ کی صلاحیت نہیں رکھتا اور ازل کوئی زمانہ نہیں فلا سفہ بھی مانتے ہیں کہ مفارقات ازل میں ہیں اور زمانی نہیں اگر کہے جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم تو ارتفاع نقیضین ہو گیا۔

اقول حادث کے وجود و عدم نقیضین نہیں باری عزوجل نہ حادث کا وجود ہے نہ عدم، اگر کہے جب ازل میں حادث کا عدم نہ تھا ضرور وجود تھا کہ سلب عدم کو وجود لازم تو حادث حادث نہ رہا۔

اقول ازل میں حادث کا وجود نہ تھا اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ عدم بھتا ورنہ عدم ثبوت ثبوت عدم نہیں، نہ اس کی نفی سے اس کی نفی ہو کہ وجود لازم آئے سلب بسیط سلب معدوم نہیں نہ اس کے سلب کو تحصیل لازم، زید معدوم کے لئے جس طرح قائم ثابت نہیں

لا قائم بھی ثابت نہیں کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب تو خرید لیس بلا قائم ثابت اور اس سے
نزدیک قائم ثابت نہیں۔

جواب چہم : اقول برہی استخیر
وحسبنا اللہ ونعم الوکیل فان اصبحت
فمن اللہ وله الحمد لو ان
اخطأت فمن الشیطان
وانا اعتقد بكل ما هو حق عند
الرحمن۔

اقول میں اپنے پروردگار سے خیر طلب کرتا
ہوں، اور ہمیں اللہ تعالیٰ کافی ہے اور کیا ہی
اچھا وہ کار ساز ہے۔ چنانچہ اگر میں نے درست
بات کہی تو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے
اور اسی کے لئے حمد ہے اور اگر میں نے غلطی
کی تو وہ شیطان کی طرف سے ہے اور میں
اعتقاد رکھتا ہوں ہر اس چیز کا جو رحمان کے
نزدیک حق ہے۔ (ت)

(۱) ہر عاقل جانتا ہے کہ وجود باری عز وجل کو اس کی صفات قدیمہ (یا فلاسفہ کے نزدیک
عقل اول) پر تقدم ذاتی ہے یونہی سب حوادث پر بھی مگر بدست عقل شہد کہ وجود حوادث
پر اس کے وجود کو ایک اور لگتا بھی ہے جو صفات (یا بطور فلاسفہ عقل اول) پر نہیں
یقیناً کہا جائے گا کہ ازل میں وجود الہی تھا اور وجود حوادث نہ تھا بلکہ بعد کو ہوا اور ہرگز نہیں
کہہ سکتے کہ ازل میں اللہ تعالیٰ تھا اور صفات الہیہ نہ تھیں، نہ فلسفی کہہ سکتا ہے کہ
ازل میں واجب کہتا اور معلول اول نہ تھا بالجلہ صفات یا معلول اول کو ازل سے مختلف نہیں
اور وجود حوادث کو قطعاً ہے تو حوادث پر وجود حق کو تقدم ذاتی کے سوا دوسرا تقدم اور ہے اور وہ
ہرگز زمانی نہیں کہ باری عز وجل زمانے سے پاک ہے، فلاسفہ بھی اس تنزیہ میں ہمارے ساتھ ہیں۔
(۲) صفات الہیہ قطعاً قدیم ہیں اور قدیم بالذات نہیں مگر ذات علیہ اور صفات بھی زمانے سے
متعالیٰ تو ان کا قدم زمانی بھی نہیں ہو سکتا۔

عہ وقع فی المقاصد و شرحہا
مانصہ لا قدیم بالذات سوی
اللہ تعالیٰ واما بالزمان فصفت اللہ
فقط۔ اقول وهو سہو عظیم فی العبارة
عہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے کہ
اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی قدیم بالذات نہیں ہے
البتہ قدیم بالزمان صرف اللہ تعالیٰ کی صفات
ہیں۔ اقول اس عبارت میں عظیم سہو ہے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

لہ شرح المقاصد المقصد الثانی المنہج الثالث المبحث الاول دار المعارف النہانیہ لاہور ۱۲۹/۱

(۳) باری و صفات باری عزوجلہ کے لئے یقیناً بقا ہے کہ وجود اس کا موجب ہے اور وہ نہیں مگر استمرار وجود اور استمرار مقتضی اتساع اور محال ہے کہ زمانہ ہو، لاجرم اگر میری فکر خطا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

اس پر آگاہ ہونا ضروری ہے، مجھے نزدیک اس کی انتہائی توجیہ یہ ہے کہ متکلمین قدم کی تصویر کھینچنے اور اسے فہم کے قریب کرنے کے لئے ماضی کے غیر متناہی زمانوں کو فرض کرتے ہیں تو ہر وہ چیز جو ان تمام مفروضات کے ساتھ ہو یعنی کوئی ایسا زمانہ فرض نہ کیا جاسکے جس کے ساتھ وہ چیز نہ ہو تو وہ قدیم ہے لیکن اس صورت میں تو اسے صفات کے ساتھ مختص قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ یہ تو ذات کے لئے ایک اور قدم ثابت ہو گیا ۱۲ منہ۔

عہ مقاصد اور اس کی شرح میں ہے المعقول منہ استمرار الوجود منہ بقاء سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے وہ ہے وجود کا جاری رہنا زمانے سے ۱۲ منہ۔

عہ مقاصد اور شرح مقاصد میں بھی نقل کردہ عبارت کے بعد ہے، اور اس کا یہی معنی ہے کہ پہلے زمانے کے بعد وجود دوسرے زمانے (باقی بر صفحہ آئندہ)

فلیتنبہ وغایۃ توجیہہ عندی
ان المتکلمین یقدرون لتصور
القدم وتقریبہ الی الفہم ازمنۃ
ماضیۃ لا متناہی فکل ما کانت
مع جمیع تلك المفروضات اى
لم یصح ان یفرض زمان و
هو لیس معہ فهو القدیم لکن
علی هذا الوجه لتخصیصہ
بالصفات فانه القدم الآخر
للذات ۱۲ منہ۔

عہ قال فی المقاصد و شرحہا
المعقول منہ اى من البقاء
استمرار الوجود منہ ۱۲ منہ غفر لہ۔

عہ وقع فیہما بعد ما قدمت
ولا معنی لذلك سوى الوجود
من حیث انتسابہ الی

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کی نسبت سے پایا جائے اھ اقول (میں کہتا ہوں) (۱) اللہ تعالیٰ اس بات سے بلند ہے کہ اس کا وجود زمانے کی طرف منسوب کیا جائے (۲) اگر اللہ تعالیٰ کا باقی رہنا اس معنی سے ہو تو زمانے کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ اس کی توجیہ وہ ہے جو میں اس سے پہلے بیان کر چکا ہوں، صاحبِ مواقف نے اچھا انداز اپنایا ہے انھوں نے پہلے یہ بیان کیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے زمانے کا ثابت ہونا محال ہے، اس کے بعد فرمایا: ہماری گفتگو سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے باقی رہنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ دو زمانوں میں موجود ہے اھ میر سید شریف نے اس کی شرح میں فرمایا: بل هو عبارة امتناع عدمه ومقارنته مع

الانضمامۃ اللہ تعالیٰ کی بقا کا مطلب ہے کہ اس کا عدم محال ہے اور وہ تمام زمانوں کے ساتھ مقارن ہے (یہ اس عبارت کا ایک مطلب ہے) مطلب ہے دوسرا مطلب بعد میں کہنا ہے۔

۱۲ شرف قادری) اقول (۱) اللہ تعالیٰ

له شرح المقاصد المقصود الثالث الفصل الاول المبحث الخامس دار المعارف النعمانية لاهور ١٨٠/١

٢٤ شرح المواقف الموقف الخامس المرصد الثاني المقصد الرابع منشور الرضى الشريف قم ايران ١٢٨٠

۵۲۔ حاشیہ سید الشریف علی شرح المواقف " " " " " " " " " " " "

یہ زمانہ ہے عجب نہیں کہ آیہ کریمہ وان یوما عند ربك کالف سنة مما تعدون (اور بیشک

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لعدم الاقتران ولعله معطوف على
العدم ای بقاءه تعالى عبارة عن
امتناع عدمه مع امتناع مقارنته
مع الانضمام وهذا وان كان
بعيد الحسن من ذلك القريب لصحته
وقربه من الادب اما الذي
النسخ عن الادب رأسا وبعد عن
الدين بسرة وهو المتشدد الجونفوري
فرغم ان الفطرة المنقطعة عن لبان
الطبيعة تشتهي سلب البقاء عنه سبحانه
وتعدا عین التقديس اه فلا والله
ما هذا الا تقديس ابليس، نسأل
الله العافية

يبقى وجه ربك ذو الجلال

فلا تسمع تشدد ذي خلال ۱۲

زمانے کے ساتھ مقارن ہونے سے بلند ہے۔
(۲) اگر اللہ تعالیٰ کی بقا کا یہ معنی ہو تو وہ زمانے
سے پہلے باقی نہیں ہوگا کیونکہ زمانے کے ساتھ
اقتران نہیں ہوگا (اس عبارت کی توجیہ
یہ ہے کہ) غالباً "مقارنتہ" کا عطف
"عدمہ" پر ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ
کی بقا کا مطلب یہ ہے کہ اس کا عدم محال ہے
اور زمانوں کے ساتھ اس کا مقارن ہونا بھی
محال ہے، یہ مطلب اگرچہ ظاہر عبارت سے
بعید ہے لیکن اس قریب مطلب سے بہتر ہے
کیونکہ یہ صحیح بھی ہے اور ادب کے قریب بھی ہے
لیکن وہ تشدد (بیباک، صاحب شمس بازغہ
محمود) جو پوری جو ادب سے یک دم جدا اور
دین سے بالکل دور ہے اس کا گمان ہے کہ
وہ فطرت جو طبیعت کا دودھ پینا چھوڑ چکی ہے
چاہتی ہے کہ اللہ تعالیٰ سے بقا کی نفی کی جائے اور اسے عین تقديس شمار کرتی ہے اھ اللہ کی
قسم ایہ ابلیس کی تقديس ہے، ہم اللہ تعالیٰ سے عافیت کی درخواست کرتے ہیں۔

تیرے رب ذو الجلال کی ذات باقی رہے گی لہذا تو اس مختلف خصلتوں والے
بیباک کی گفت گونہ سن - ۱۲ منہ (ترجمہ: محمد عبد الحکیم شرف قادری)

لہ القرآن الکریم ۲۲/۴۷
لکھ شمس بازغہ

تمہارے رب کے یہاں ایک دن ایسا ہے جیسے تم لوگوں کی گنتی میں ہزار برس۔ ت) اس کی طرف اشارہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اس اتساع متعالی میں صفات کو ذات یا معاذ اللہ بطور فلاسفہ عقل اول کو واجب تعالیٰ سے معیت اور تقوُّم واستمرار موجود ہے اس کے لحاظ سے ذات و صفات یا بطور فلاسفہ عقل کو حوادث پر یہ دوسرا قدم ہے اور اس کا وجود صرف علمی ہے کہ ہرگز وجود خارجی

عہ اقول واذلیس وجودہ عینیا بل علمیا فما شئ یمر علیہ او یحیط بہ بل ہو بکل شئ محیط اما الزمان فحادث وان لم یکن موجودا فی الایمان فلم یتعلق بہ فی الازل فما کان یتعلق بہ فی مالا یزال لانه تعالیٰ ان یتجدد لہ شئ ومعلوم انه تعالیٰ یعلم ویبصر ویسمع ذاتہ العلیۃ علی وجہ الکمال وقد احاط بکل شئ علما ولیس الا ان الكل منکشف لہ وہو المحيط بعلمہ وبصرہ وسمعہ وبکل شئ وبالجملة فالعقول عاجزة عن ادراک کنه الذات والصفات امثا بہ کما هو باسمائہ وصفاتہ ۱۲ منہ غفرلہ۔

عہ اقول (میں کہتا ہوں) چونکہ زمانے کا وجود خارجی نہیں بلکہ علمی ہے، تو کوئی ایسی چیز نہیں ہوگی جو اللہ تعالیٰ پر گزرے یا اس کا احاطہ کرے، بلکہ وہ ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے، لیکن زمانہ تو وہ حادث ہے، اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہے، لہذا ازل میں زمانے کا تعلق ذات باری تعالیٰ کے ساتھ نہیں ہوگا، آئندہ بھی متعلق نہیں ہو سکتا، کیونکہ اللہ تعالیٰ اس بات سے بلند ہے کہ اس کے لئے کوئی چیز نو بہ نو ثابت ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات عالیہ کو کامل طور پر جانتا، دیکھتا اور سُنتا ہے، اور اس کے علم نے ہر چیز کا احاطہ کر رکھا ہے، اس کا مطلب یہی ہے کہ سب چیزیں اس کے نزدیک منکشف ہیں اور وہ اپنے علم، بصر، سمع اور ہر چیز کا احاطہ کرنے والا ہے۔ مختصر یہ کہ عقلیں اسکی ذات و صفات کی حقیقت کے جاننے سے عاجز ہیں، ہمارا اللہ تعالیٰ پر ایمان ہے جیسے وہ فی الواقع ہے اور اس کے اسماء اور صفات پر

بھی ہم ایمان رکھتے ہیں ۱۲ منہ غفرلہ
(ترجمہ عبدالحکیم شرف قادری)

نہیں، بلا تشبیہ جس طرح ہمارے اذہان میں زمانے کا وجود وہی کہ ہرگز وجود عینی نہیں

عہ فائدہ جلیلہ : اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ اس کے ذریعے وہ عقدہ حل ہو جائیگا جس کے بارے میں عقلیں حیران ہیں اور وہ ہے برہان تطبیق کا اللہ تعالیٰ کے علم میں جاری ہونا، کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر متن ہی اور غیر متن ہی کو تفصیلاً جانتا ہے۔ علامہ دوانی نے شرح عقائد میں جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کا علم واحد اور بسیط ہے، لہذا معلومات میں اللہ تعالیٰ کے علم کے اعتبار سے تعدد نہیں ہے بلکہ وہ معلومات متکثر نہیں بلکہ متحد ہیں، جہاں تک معلومات کے وجود خارجی کا تعلق ہے تو عالم حادث ہے، اس لئے جتنی اشیا موجود ہیں وہ متن ہی ہیں اگرچہ ہمیشہ کے لئے کسی حد پر جا کر ان کا خاتمہ نہیں ہوتا، یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔ علامہ عبد الحکیم سیالکوٹی نے اسے رد کیا ہے کہ ہم گفتگو کو علم تفصیلی کی طرف منتقل کرتے ہیں۔

اقول (میں کہتا ہوں) نہ تو یہ جواب درست ہے اور نہ ہی اس پر رد صحیح ہے (باقی اگلے صفحہ پر)

عہ فائدہ جلیلہ بهذا والله الحمد تحل عقدة حارت فيها الافهام وهو جريان برهانت التطبيق في علم الله عز وجل لانه يعلم كل متناه وغير متناه على التفصيل، اجاب الدواني في شرح العقائد بان علمه تعالى واحد بسيط فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه بل هي هناك متحدة غير متكثرة اما في وجودها الخارجي فالعالم حادث فليس الموجود الامتناهيا وان لم يقف عند حد الح الابد، هذا حاصل ما اطلال به واردة عبد الحكيم ينقل الكلام الح عليه تعالى التفصيلي.

اقول لا الجواب بشيء ولا الرد عليه فان

الاعیان الثابتة لم تشم سائر ائحة من الوجود (اعیان ثابتہ نے وجود کی بونہ سونگی ت)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

تقسیم علمہ الی اجمالی و تفصیلی
من بدعات الفلاسفة بل علمہ
تعالیٰ واحد بسیط متعلق بجمیع
الموجودات والمعدومات والممکنات
والمحالات علی اتم تفصیل لا امکان
للزیادة علیہ فالعلم واحد
والمعلومات غیر متناہیة فی
غیر متناہ فی غیر متناہ کما بتنتہ فی
فی کتابی "الدولة المکیة" و
تعلیقاتیہا "الفیوض المکیة"۔

قال السیالکوتی بل الجواب
فی تعلیقات الفارابی انه تعالیٰ
یعلم الاشیاء الغیر المتناہیة متناہیة ذلک
لان الجواهر والاعراض
متناہیة والنسب بینہا
غیر متناہیة یمکن
ان نعتبرہا نحن
غیر متناہیة اما
عندہ تعالیٰ فمتناہیة
اذ یصح ان توحید تلک
الجواهر والاعراض فی

کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم کی تقسیم اجمالی اور تفصیلی
کی طرف فلاسفہ کی بدعتوں میں سے ہے، جبکہ
اللہ تعالیٰ کا علم واحد ہے بسیط ہے اور اس کا
تعلق تمام موجودات، معدومات، ممکنات اور
محالات سے اتنی مکمل تفصیل کے ساتھ ہے
کہ اس پر زیادتی ممکن ہی نہیں ہے، پس
علم ایک ہے اور معلومات غیر متناہی درجہ متناہی
جیسے کہ میں نے اپنی کتاب "الدولة المکیة" اور
اس کے حواشی "الفیوض المکیة" میں بیان
کیا ہے۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کہتے ہیں کہ
جواب وہ ہے جو فارابی کی تعلیقات میں ہے،
اور وہ کہ اللہ تعالیٰ غیر متناہی اشیا کو
متناہی جانتا ہے (یعنی اشیا اگرچہ
غیر متناہی ہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے علم میں متناہی
ہیں ۱۲ شرف قادری) اور یہ اس لئے کہ
جواہر اور اعراض متناہی ہیں، ان کے درمیان
نسبتیں غیر متناہی ہیں ہم یہ اعتبار کر سکتے ہیں
کہ وہ غیر متناہی ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے
نزدیک متناہی ہیں کیونکہ یہ جواہر اور اعراض کا
خارج میں پایا جانا ممکن ہے، جب یہ خارج
(باقی اگلے صفحہ پر)

زمانے کا عدم اسی اتساع قدسی میں اُس کے وجود حادث پر مقدم ہے اور زمانے سے پہلے

34
34

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

الاعیان فی وجودها توجد بالنسب
بالفعل لانها لو انما ووجود کل
شیء هو معلومیته لله عز وجل
هذا تلخیص ما اُطال به۔

میں موجود ہونگے تو نسبتیں بھی بالفعل پائی
جائیں گی، کیونکہ یہ نسبتیں جواہر و اعراض کو لازم
ہیں اور ہر شے کا وجود یہی اس کا اللہ تعالیٰ کیلئے
معلوم ہونا ہے (یعنی ہر شے کا وجود عبد الباری
تعالیٰ بحیثیت معلول ہونے کے یہی اللہ تعالیٰ
کا ان اشیاء سے متعلق علم تفصیلی ہے ۱۲
شرف) یہ ان کی طویل گفتگو کا خلاصہ ہے۔
اقول (میں کہتا ہوں کہ) اس میں کسی

وجہ سے کلام ہے:

(۱) اللہ تعالیٰ کا علم جواہر اور اعراض موجود
میں منحصر نہیں ہے، بلکہ انھیں بھی محیط ہے
جواہر و اعراض ممکنہ کو بھی شامل ہے اور وہ
قطعا غیر متناہی ہیں جیسے جنت کی نعمتیں اور
دوزخ کی تکلیفیں۔ اللہ تعالیٰ ان تکلیفوں
سے محفوظ رکھے۔

(۲) جو غیر متناہی کو متناہی جانتا ہے وہ شے
کو ایسے وصف سے متصف جانتا ہے جس
کے ساتھ وہ متصف نہیں (یعنی خلاف واقع صفت
کے ساتھ موصوف جانتا ہے) اور اللہ تعالیٰ
اس سے بلند ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ علم الہی
ان امور غیر متناہیہ پر محیط ہے تو وہ امور علم الہی میں
متناہی کی طرح محصور ہوں گے، اس صورت میں
(باقی بر صفحہ آئندہ)

اقول اولاً علمه تعالى
لا ينحصر في الجواهر
والاعراض الموجودة بل
يحيط بها وبالممكنة و
هي غير متناهية قطعا
كنعم الجنة والام النار
والعياذ بالله منها۔

وثانياً من يعلم الغير المتناهي
متناهيًا فقد علم الشئ
على خلاف ما هو عليه
والله تعالى متعال عنه
وان اريد ان العلم الالهي
محيط بها فکانت محصورة فيه
کالمتناهي لم يفد في منه

زمانہ لازم نہیں اگر کہتے ہم اسی اتساع قدسی کا نام زمانہ رکھتے ہیں اب تو قدیم ہوا۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

جبریات البرہان۔

برہان قطبی کے جاری ہونے کو منع کرنا مفید نہ رہا (فقیر کہتا ہے کہ غالباً علامہ سیالکوٹی کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو مخلوق کیلئے غیر متناہی ہیں اور مخلوق کی گنتی میں نہیں آسکتے وہ علم الہی میں متناہی ہیں تو اعتراض مذکور (فقد علم الشئ علی خلاف ما هو علیہ) لازم نہیں آسکا اعنی أن تلك الامور غير متناهية بالنسبة الى علم الخلق ومتناهية بالنسبة الى علم الخالق ۱۲ شرف قادری)

(۳) علامہ نے کہا ہے کہ ممکن ہے کہ ہم جو اہر و اعراض کے درمیان پائی جانے والی نسبتوں کو غیر متناہی اعتبار کریں۔ اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، بلکہ ہمیں قطعاً معلوم ہے کہ وہ نسبتیں غیر متناہی ہیں لہذا ان میں ہمارے علم کے مطابق برہان قطبی جاری ہو جائے گا، برہان کا جاری ہونا اس امر کا محتاج نہیں کہ ہم انہیں تفصیلاً ہی جانیں ورنہ برہان بالکل کسی شے میں بھی جاری نہیں ہوگا کیونکہ علم حادث کبھی بھی غیر متناہی کا تفصیلی احاطہ نہیں کر سکتا۔

(۴) علامہ نے کہا ہے، اذ یصح الخ اس قول کو جس کی تعلیل قرار دیا ہے اس کے (باقی بر صفحہ آئندہ)

و ثالثاً لا وجه لقوله یبکت ان نعتبرها غیر متناهية بل نعلم قطعاً انہا غیر متناهية فیجری البرہان فیہا بحسب علمنا ولا یحتاج الی علمنا بہا تفصیلاً والالہم یجر البرہان فی شئ قط اذ لا یحیط العلم بالحادث بغیر المتناہی تفصیلاً ایداً۔

و مرابعاً قوله اذ یصح لامساس له بما جعله تعلیلاً

اقول اولاً صریح غلط تم تو زمانے کو عرض قائم بالفلک مانتے ہو کہ وہ مقدار حرکت ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

ولا یفید شبهة عامة فضلا
عن علة۔

وخامساً من العجب قوله اذا وجدت
وجبات نسب بالفعل وكيف
توجد نسبة في الاعيان۔

وسادساً كيف يجتمع غير المتناهي
في الوجود وحصول الترتيب غير
بعيد۔

وسابعاً كيف يتوقف علمه تعالى
بها على وجودها في الخارج
لكن الفلسفي بجهله يجعل العلم
التفصيلي حادثاً تعالى سبحانه و
تعالى عما يقولون علواً كبيراً۔

وبالجملة فلا غنى في شيء
من هذا بل الجواب ما اقول
بتوفيق الوهاب انما يقتضي البرهان
بامتناع خروج غير المتناهي من
القوة الى الفعل وهو حاصل
ههنا قطعاً فلا معنى لتخلف البرهان
وذلك ان تعلق العلم بشيء

ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں ہے، یہ علت تو
کیا عام شبہہ کا بھی فائدہ نہیں دیتا۔

(۵) وہ فرماتے ہیں کہ جب جوابہ اور اعراض
خارج میں پائے جائیں گے تو نسبتیں بھی بالفعل
پائی جائیں یہ قول باعث تعجب ہے، نسبتیں
خارج میں کیسے پائی جائیں گی؟

(۶) غیر متناہی چیزیں وجود میں کیسے جمع ہو سکتی
ہیں؟ ان میں ترتیب کا حاصل ہونا کچھ بعید
نہیں ہے۔

(۷) اللہ تعالیٰ کا ان امور کو جاننا ان کے وجود
فی الخارج پر کیسے موقوف ہو سکتا ہے؟ لیکن
فلسفی اپنی جہالت کی بنا پر علم تفصیلی کو حادث
قرار دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان باتوں سے بہت
بلند ہے جو یہ فلاسفہ کہتے ہیں۔

مختصر یہ کہ یہ جواب کچھ بھی فائدہ نہیں دیتا،
جواب وہ ہے جو میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے
دیتا ہوں، اور وہ یہ کہ برہان تطبیق کا تقاضا
ہے کہ غیر متناہی کا قوت سے فعل کی طرف نکلنا
محال ہو اور یہ بات اس جگہ قطعاً حاصل ہے
لہذا یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ برہان نہیں
پایا گیا، اور یہ اس لئے کہ کسی چیز کے ساتھ علم کا
(باقی بر صفحہ آئندہ)

تو حرکت سے قائم اور حرکت فلک سے قائم اور قائم سے قائم قائم اور یہ اتساع اُس سے منزہ۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

لا یخرجہ من القوة الى الفعل۔

فأولاً لا ترعى انه تعالى علم للحوادث في الانزل انها معدومة في نفس الامر وستوجد في اوقاتھا فان كانت العلم موجب وجودھا بالفعل كان العلم بانھا معدومة في نفس الامر علی خلاف الواقع۔

وثانياً انما اراد الله تعالى وجود الحوادث في اوقاتھا ولا وجود لھا الا باسرادته تعالى فيستحيل ان تكون موجودة في الانزل۔

وثالثاً لا ترعى انه تعالى يعلم كل محال ويعلم ان لو كانت كيف كان فتعلق علمه تعالى به لم یخرجہ عن الاحالة فضلا عن العدم وما سبيل غیر المتناهی الا سبيل سائر المحالات فهو تعالى يعلمه و يعلم انه محال ان یوجد

تعلق ہونا اسے قوت سے فعل کی طرف نہیں نکالتا، اس کے چند دلائل ہیں،

(۱) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ کو ازل میں حوادث کے بارے میں علم تھا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں اور عنقریب اپنے اوقات میں پائے جائیں اگر علم کی وجہ سے ان کا وجود بالفعل ضروری ہوتا تو ان کے بارے میں یہ جاننا کہ وہ نفس الامر میں معدوم ہیں خلاف واقع ہوگا۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا کہ حوادث اپنے اوقات میں پائے جائیں اور ان کا وجود تو صرف اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہوگا، اس لئے ان کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

(۳) کیا تو نہیں دیکھتا کہ اللہ تعالیٰ ہر محال کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اگر وہ موجود ہوتا تو کیسے ہوتا۔ پس اللہ تعالیٰ کا علم اس سے متعلق ہے اس کے باوجود اس تعلق نے اسے محال ہونے سے نہیں نکالا چہ جائیکہ عدم سے نکال دیتا، غیر متناہی کا معاملہ وہی ہے جو باقی محالات کا ہے، پس اللہ تعالیٰ غیر متناہی کو جانتا ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا واقع میں پایا جانا محال ہے۔ تمام (باقی بر صفحہ آئندہ)

ثانیاً قدم فرع وجود ہے اور یہ موجود ہی نہیں۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

فانكشف الاعضال والمحمد لله ذی
الجلال مع انه الحق الحق عندنا انا
أما برئنا وصفاته واسماؤه ولا نشغل
بكنهها ولا نقول كيف حيث لا كيف
ولا علم لنا بذلك ولا سبيل الى
تلك المسالك والله يهدي
من يشاء الى صراط
مستقيم ۱۲ منه غفر له۔

تعریفیں صاحبِ عظمت و جلال اللہ تعالیٰ کیلئے،
اشکال حل ہو گیا، باوجودیکہ ہمارے نزدیک
صحیح ترین بات یہ ہے کہ ہم اپنے رب اور اس کی
صفات اور اس کے اسماء پر ایمان لائے ہیں
اور ہم ان کی حقیقت معلوم کرنے کے دے نہیں
ہوتے اور ہم نہیں کہتے کہ کیسے؟ کیونکہ اس جگہ
کیسے والی بات نہیں ہے اور نہ ہی ہمیں علم ہے
اور ان راستوں تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں ہے
اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے صراطِ مستقیم کی ہدایت
دیتا ہے ۱۲ منه غفر له (امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ
کا حاشیہ ختم ہوا) (ترجمہ شرف قادری)

(اقول : قد اتضح بما افاده الإمام أحمد رضا البريلوي قدس سره القوى
أن خروج الغير المتناهي من القوة إلى الفعل محال وتبين أيضاً أن
تعلق العلم بشئ لا يوجب وجوده في الواقع، لكن بقي ههنا سؤال
معضل : وهو انما قائلون باحاطة علم الباري تعالى الامور الغير المتناهية و
وهي مرتبة في علم الباري تعالى فكيف لا يجري فيها برهان التطبيق ولا نسلم
ان البرهان لا يقتضي الامتناع خروج غير المتناهي من القوة إلى الفعل
انما يقتضي البرهان استحالة الامور الغير المتناهية المرتبة سواء كانت موجودة
ام لا وايضا لما كان علم الباري محيطا بالامور الغير المتناهية فلا بد ان تكون
متناهية عنده تعالى جل مجده فلا مخلص الا في ما قال العلامة عبد الحكيم
السيالكوتي بانها غير متناهية بحسب علمنا ولا نستطيع ان نعدّها بأي عدد
(باقی بر صفحہ آئندہ)

ثالثاً مقصود تو یہ تھا کہ تمہاری ظلمتوں سے خلاص ہو کہ زمانہ قدیم ہے اور وہ مقدار حرکت فلک ہے تو حرکت قدیم ہے تو فلک قدیم ہے تو افلاک و عناصر قدیم ہیں، یہ بجزہ تعالیٰ باطل اور ظلمتیں زائل اور نجات حاصل، والحمد للہ رب العالمین (سب تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ ت)

تشبیہ معضلہ کی ایسی ہی تقریر امتناع انقطاع زمانہ پر کی جاتی ہے کہ منقطع ہو تو عدم کو وجود سے ایسی ہی بعدیت ہوگی جس میں سابق و لاحق دونوں جمع نہ ہو سکیں، اور وہ نہیں مگر زمانی، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم، اور ہمارے پانچوں جواب بعون الہاب اس کے رد کو بھی کافی و وافی، کما لا یحتجہ فاعرف واللہ الحمد (جیسا کہ پوشیدہ نہیں، توجان لے، اور اللہ تعالیٰ ہی کے لئے حمد ہے۔ ت) اور یہ تعاریز زمانے کے موہوم ہونے ہی پر موقوف نہیں، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدار حرکت اور خاص حرکت فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جو ہر مستقل ہو غرض عالم میں سے کچھ بھی ہوا اسکے حدوث و امکان انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا واللہ الحمد یہ تقریر خوب ذہن نشین کر لی جائے کہ بعونہ تعالیٰ بکثرت ظلمات فلسفہ سے نجات ہے، میں اُمید کرتا ہوں کہ رد فلسفہ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا جس کا صاف ہونا فیض ازل نے اس عباد اذل کے ہاتھ پر رکھا تھا واللہ الحمد۔

یہ ہیں وہ ۳۰ مقام کہ اُس تذیل میں تھے بعونہ تعالیٰ دو کا با فاضلہ اور اضافہ ہو کہ فلسفہ کی کوئی مہم مردود بات رد سے نہ رہ جائے وباللہ التوفیق۔

مقام سی و یکم

جزر لای تجزئی باطل نہیں، یہ وہ مسئلہ علم کلام ہے جسے نہایت پست حالت میں سمجھا

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

وَأَيُّ آلَةٍ حَاسِبَةٍ أَمَّا بِحَسَبِ عِلْمِ اللَّهِ فَهِيَ مَتْنَاهِيَّةٌ، وَأَمَّا كَبَّتْ هَذَا الْأَعْضَالِ
الَّذِي هُوَ جَذْرُ أَسَمِ رَجَاءٍ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يُوَفَّقَ أَيُّ عَالَمٍ كَبِيرٍ أَنْ يَحُلَّ هَذِهِ
الْمَعْضَلَةَ بِأَحْسَنِ وَجْهِ — وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ —

محمد عبد الحکیم شرف القادری

۷ من ذال قعدة ۱۴۲۴ھ / الموافق باول ینایر عام ۲۰۰۴ م۔

بلکہ اُس کے بطلان پر یقین کُلی کیا جاتا ہے فلاسفہ اس کے ابطال پر چمک چمک کر دلائل حتیٰ کہ بکثرت براہین ہندسیہ قائم کرتے ہیں عقلی تمسک میں بیان ہندسی سے زیادہ اور کیا ہے جس میں شک و تردید کو اصلاً جگہ ہی نہیں رہتی اور متکلمین ان دلائل سے جواب نہیں دیتے اپنے سکوت سے ان کا لاجواب ہونا بتاتے ہیں، تو گویا فریقین اس کے بطلان پر اتفاق کئے ہیں، مگر بھدہ تعالیٰ ہم واضح کر دیں گے کہ اُس کے رد میں فلاسفہ کی تمام محبتیں اور ہندسی برہانیں پادر ہوا ہیں، وباللہ التوفیق یہ مقام چار موقفوں پر مشتمل ہے:

موقف اول: اس مسئلہ میں ابطال رائے فلسفی اور دربارہ جزر ہمارا مسلک۔

اقول و برہنا التوفیق یہاں ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے۔

(۱) ہمارے نزدیک جزر و لایجزری باطل نہیں خلافاً للحکماء، لیکن دو جزروں کا اتصال محال ہے خلافاً لظاہر ما عن جمہور المتکلمین۔ ظاہر ہے کہ اتصال غیر تداخل ہے تو وہ یونہی ممکن ہر ایک میں شئی دون شئی یعنی جُدا اطراف ہوں دونوں ایک ایک طرف سے باہم ملیں اور دوسری طرف سے جُدا رہیں ورنہ تداخل ہو جائے گا اور جزر و میں شے دون شے محال تو وہ اپنی نفس ذات سے آبی اتصال فلسفی کی تمام براہین ہندسیہ اور اکثر دیگر دلائل اس اتصال ہی کو باطل کرتی ہیں۔ وہ خود ہمارے نزدیک نفس ملاحظہ معنی اتصال و جزر و سے باطل ہے ان تطویلات کی کیا حاجت۔ اُمید کہ اتصال اجزائے امانے سے ہمارے متکلمین کی مراد اتصال حسی ہو جیسا انھوں نے نفی دائرہ وغیرہ میں فرمایا ہے کہ یہ اتصال مرئی جس کی غلطی ہے اُن سے مماست جزر پر جو تفریعات منقول ہیں اسی پر محمول ہیں ورنہ اتصال حقیقی کا بطلان محتاج بیان نہیں۔

(۲) ہمیں یہاں پر اصل مقصود ابطال ہیولی ہے کہ اس کی تعلستیں قدم عالم اگرچہ نوعی کے کفریات لاتی ہیں اس کی کلیت کا ابطال یہاں ہے اور ابطال باسکلیہ بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں تو ہم یہاں مقام منع میں ہیں۔ ہمیں ہیولی صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکیب جسم کا دعویٰ کرنے کی حاجت نہیں بلکہ اس بارے میں جو کچھ کہیں گے محض ابدائے احتمال ہوگا کہ تغلیس مدعی کے لئے اسی قدر کافی۔

(۳) رب عزوجل فاعل مختار ہے اُس کے ارادے کے سوا عالم میں کوئی شے مؤثر نہیں، رویت شے نہ اجتماع شرائط عادیہ سے واجب نہ اُن کے انتفا سے محال، وہ چاہے تو سب شرطیں جمع ہوں اور دن کو سامنے کا پہاڑ نظر نہ آئے اور چاہے تو بلا شرط رویت ہو جائے جیسے

مجہد تعالیٰ روز قیامت اس کا دیدار کہ کیفیت و جہت و لون و وقوع ضو و محاذات و قرب و بعد و مسافت وغیرہ جملہ شرائط عادیہ سے پاک و منزہ ہے۔ اب عادت یوں جاری ہے کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا اصلاً قابل البصار نہ ہو جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے اگر اتصال نہ ہو وہ مجموعہ مرقی ہوتا ہے۔ کوٹھڑی کے روزن سے دھوپ آئے تو اس میں ایک عمود مستطیل و سعت روزن کی قدر عمیق محسوس ہوتا ہے یہ نہایت باریک باریک اجزاء متفرقہ کا مجموعہ ہے جن کو ہمارے مشورہ کہتے ہیں، پراگندہ و نامتصل، ان میں کوئی جزو رویت کے قابل نہیں، اگر تنہا ہو ہرگز نظر نہ آئے، میں اُن ذروں کو نہیں کہتا جو اُس عمود میں جدا اڑتے نظر آتے ہیں بلکہ اُن اجزاء کو جن سے وہ عمود بنا ہے اور جو ایک سجائی شکل کے سوا کسی جزو کو نہیں دکھاتا، اُن کی لطافت اس درجہ ہے کہ اُس عمود میں ہاتھ رکھ کر مٹھی بند کر دیا تھ میں کچھ نہ آئے گا مگر کثرت اجتماع بے اقران سے ایک جسم عمیق طویل عریض شکل عمود محسوس ہوتا ہے بلکہ دُخان و بخار کی بھی یہی حالت ہے وہ اجزاء ہوائیہ کے ساتھ اجزاء ارضیہ یا مائیہ ایسے ہی متفرق و باریک و منتشر ہیں کہ تنہا ایک نظر نہ آئے اور اجتماع سے یہ جسم دُخانی و بخاری نظر آتا ہے بعینہ یہی حالت متفرقانہ اجتماع جو ہر فردہ سے احساس جسم کی ہو سکتی ہے، جسم انھیں متفرق اجزاء لای تجزی کے مجموعہ کا نام ہو جن میں کوئی دو جزو متصل نہیں اور اُن کا تفرق نظر میں وحدت جسم کا مانع نہیں جیسے اینٹوں کی دیوار کہ ہر اینٹ دوسری سے جدا معلوم ہوتی ہے اور پھر دیوار ایک ہے تختوں کا کوڑیا تخت کہ ہر تختہ جدا ہے اور مجموعہ ایک۔ اکثر اجسام میں مسام محسوس ہوتے ہیں اور وحدت جسم میں محل نہیں ہوتے، مسام کا فرجہ تمھارے نزدیک انقسام غیر متناہی رکھتا ہے تو ضرور اُس حد صغیر کو پہنچے گا کہ مسام واقع میں ہوں اور جس میں نہ آئیں۔ اگر کچھ جب کوئی دو جزو متصل نہیں تو جو فرجہ اُن کے بیچ میں ہے اُس میں ہوا وغیرہ کوئی جسم ہے یا نہیں، اگر نہیں تو خلا ہے اور اگر ہے تو اس جسم کا جزاء میں کلام ہو گا اور بالآخر خلا ماننا پڑے گا۔

۲ قول ہاں ضرور خلا ہے، اور ہم ثابت کر چکے کہ وہ محال نہیں۔

(۴) صغیر مسام میں ایک تقریر قاطع ابھی ہم کر چکے، اس کے علاوہ عادت یوں جاری ہے کہ جب فصل بہت کم رہ جائے کہ امتیاز میں نہ آئے تو شخصی متصل وحدانی معلوم ہوتی ہے وہ واقع میں اُس کا اتصال نہیں بلکہ جس مشترک میں صور کمال متعارفہ کا اجتماع اس کا باعث ہوتا ہے کہ اُن کے خلاؤں میں بھی ویسی ہی صورت مد رک ہوتی ہے اور سطح واحد متصل سمجھی جاتی ہے، پکڑے میں زری کے پھول بہت قریب قریب ہوں، نزدیک سے دیکھتے تو ہر پھول دوسرے سے جدا اور

بیچ میں خلا، مگر دور سے سارا کپڑا مغرق معلوم ہوتا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ بوجہ بُعد جس نسبت سے پھولوں کے خلا چھوٹے ہوتے گئے اُسی نسبت سے پھول بھی چھوٹے ہوتے جاتے، قریب سے بڑے پھول اور اُن میں بڑا خلا محسوس ہوتا ہے، بعید سے چھوٹے پھول اور اُن میں چھوٹا خلا محسوس ہوتا مگر یہ نہیں ہوتا بلکہ خلا معدوم ہو جاتا ہے اور اُس کی جگہ بھی نہ ہی زری کی صورت محسوس ہو کر ساری سطح زری سے مغرق بے فرقہ معلوم ہوتی ہے، ممکن کہ بعض اجسام دونوں حالتوں کے ہوں جن میں مسام نظر آئیں وہ اس کپڑے کو قریب سے دیکھنے کی حالت اور جن میں بالکل نظر نہ آئیں دور سے دیکھنے کی کہ خلا کے صغر نے سطح کو اجزائے مغرق کر دیا کہ جسم متصل وحدانی بلا مسام نظر آیا۔

(۵) ہندسہ کی بنا خطوط موہومہ پر ہے یہاں جب کوئی دو جز متصل نہیں ضرور ہر دو جز میں ایک خط موہوم فاصل ہوگا جس کے دو نقطہ طرف پر یہ دو جز ہیں خطوط موہومہ ایک حد تک کتنے ہی چھوٹے ہوں اُن کی تقسیم وہاں ہوگی یا مجاراة للفلاسفہ، یہ بھی سہی کہ اُن کی تقسیم غیر متناہی ہے اس تقدیر پر یہ جسم اگرچہ فی نفسہ متصل نہیں اجزائے متفرقہ ہیں تو اجزائے واقعہ کی طرف اس کی تحلیل قطعاً متناہی ہوگی مگر وہ اتصال موہوم جس کا نام جسم تعلیمی ہے انقسام وہی میں اُس کی تقسیم غیر متناہی لا تعقی ہوگی اگر کھتے جسم تعلیمی جسم طبعی ہی کی تو مقدار ہے جب اس کی تقسیم نامتناہی تو اس کی بھی کہ یہ اسی سے منزع ہے۔

اقول پھر بھولتے ہو اُس کی ذات سے منزع نہیں بلکہ ہوتا تو اس کے اتصال سے اس جسم طبعی کو متصل ہی کس نے مانا ہے کہ جسم تعلیمی اس سے منزع یا اُس کی مقدار ہو وہ تو اجزائے متفرقہ ہیں جن میں خطوط فاصلہ کے توہم سے ایک مقدار موہوم ہوگی تو اس کی تقسیموں سے وہی موہوم منقسم ہوگا نہ کہ جسم طبعی۔

(۶) ہماری تقریر ۴ و ۵ کے ملاحظہ سے واضح کہ اتصال تین قسم ہے: حقیقی، حسی، وہمی، جب اقسام کا ترکیب اس طور پر ہو۔ اول اُن میں اصلاً کسی جسم کو نہ ہوگا اور ثالث جوہر جسم کو ہے اور ثانی سے اگر یہ مراد لو کہ اگرچہ جس میں مسام ہوں مگر جسم واحد سمجھا جائے تو یہ بھی ہر جسم کو ہے اور اسی پر تمام احکام شرعیہ و عقلیہ کی بنا ہے، اور اگر یہ مراد لو کہ جس میں اصلاً تفرق کا ادراک نہ کرے تو یہ اُن میں صرف بعض اجسام میں ہوگا جو املس ہوں جس طرح آئینے اور لوہے کا تختہ پالش کیا ہوا۔ (۷) ہمارا دعویٰ نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص کا ترکیب اس طرح ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ممکن کہ بعض کا ترکیب اس طرح ہو، اس سے تین فائدے ہوئے:

(ا) فلاسفہ کا ادعا کہ جسم کا ترکیب اجزائے لاتجزئی سے نہیں ہو سکتا باطل ہوا۔

(ب) اُن کلمہ کہ ہر جسم ہیولی و صورت سے مرکب ہے باطل ہوا۔

(ج) وہ دلائل کہ ابطال ترکیب پر لائے تھے بیکار و ضائع گئے، کہا ستعرف ان شاء اللہ تعالیٰ (جیسا

کہ عنقریب توجان لے گا اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔ ت)

موقف دوم : اثبات جُز ہم اوپر بیان کر چکے کہ ہمیں اس کی حاجت نہیں صرف امکان کافی ہے تو یہ موقف محض تبرعی ہے ولہذا ہم نے عنوان "مقام" میں یہ کہا کہ جُز باطل نہیں یعنی اُس کے بطلان پر کوئی دلیل قائم نہیں، نہ یہ کہ جُز ثابت ہے کہ ابطال فلسفہ میں ہمیں اس کی حاجت نہیں۔ متکلمین نے یہاں بہت کچھ کلام کیا ہے اور وہ ہمارے نزدیک تام نہیں اگرچہ اُن میں بعض کو شرح مقاصد میں قوی بتایا لہذا ہم اُس سب سے اعراض کر کے اسلامی قلوب مستقیمہ کے لئے بتوفیقہ تعالیٰ خود قرآن عظیم سے جُز کا ثبوت دیں۔

فاقول قال المولى سبحانه وتعالى : **وَمَزَقْنَهُمْ كُلَّ مَزَقٍ** (اور انھیں

پوری پریشانی سے پر اگندہ کر دیا۔ ت) تمزیق پارہ پارہ کرنا۔ ہم نے ان کی کوئی تمزیقی باقی نہ رکھی سب بالفعل کر دیں۔ ظاہر ہے کہ یہاں تمزیقی موجود مراد نہیں ہو سکتی کہ تحصیل حاصل ناممکن۔ لاجرم تمزیقی ممکن مراد یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا سب بالفعل کر دیا تو ضرور یہ تجزیہ اُن اجزاء پر پڑے ہوئے جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں ورنہ کل ممزق نہ ہوتا کہ ابھی بعض تمزقیقیں باقی تھیں اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو نہیں سکا اجزائے لاتجزئی، تو اس تقدیر پر حاصل یہ ہوا کہ اُن کے اجسام کے تمام اتصالات حسیہ ہر حصے اور ہر حصے کے حصے باطل فرما کر اُن کے اجزائے لاتجزئی دور دور بکھیر دئے کہ اب کسی جُز کو دوسرے سے اتصال حسی بھی نہ رہا۔ اگر کئے مراد تقسیم فکی ہے نہ وہی یعنی خارج میں جتنے پارے ہو سکتے تھے سب کر دئے اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہو سکتا ہے تو اجزائے لاتجزئی لازم نہ آئے کہ وہ وہاں بھی قابل اقسام نہیں۔

اقول اولاً تخصیص بلا دلیل باطل و ذلیل۔

عہ یعنی جبکہ ترکیب اجزاء سے فرض کریں ورنہ اجزائے لاتجزئی کی طرف تحلیل تو ضرور مفاد ارشاد ہے کما سیاقی ۱۲ منہ غفرلہ۔

ثانیاً وہم سے اگر مجرد اختراع مراد ہو تو وہ کہیں بھی بند نہیں اور اگر وہ کہ واقعیت رکھے تو ناممکن ہے جب تک واقع میں شے دون ششی یعنی دو حصے متمازن نہ ہوں۔ فکی و وہی کا فرق انسانی علم قاصر و قدرت ناقصہ کے اعتبار سے ہے شے جب غایت صغر کو پہنچ جائے گی انسان کسی آلے سے بھی اس کا تجزیہ نہیں کر سکتا بلکہ وہ اسے محسوس ہی نہ ہوگی تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے لیکن مولیٰ عز و جل کا علم محیط اور قدرت غیر متناہی جب تک حصوں میں شے دون ششی کا تمایز باقی ہے قطعاً مولیٰ تعالیٰ عز و جل اُن کے جدا فرمانے پر قادر ہے تو وہ جو تمزق فرمائے اس میں کل ممزق وہیں منتہی ہوگا جہاں واقع میں ششی دون شے باقی نہ رہے اور وہ نہیں مگر جزو و لا تجزئی۔

موقف سوم: ابطال دلائل ابطال۔ ابطال جز کے لئے فلاسفہ کے شبہات کثیر ہیں اور بحدہ تعالیٰ سب پادر ہوا۔

شبہ ۱: کہ اُن کا نقل مجلس ہے، اجزاء اگر باہم ملاقی نہ ہوں گے حجم حاصل نہ ہوگا تو جسم بنے گا اور ملاقی ہونگے تو اگر ایک جز دوسرے سے بالکل ملاقی یعنی متداخل ہو جب بھی حجم نہ ہوا، سب جسم نہ واحد کے حکم میں ہوئے، اور اگر ایسا نہ ہو تو ضرور ایک حصہ ملا ہوگا اور دوسرا جدا، تو جزو منقسم ہو گیا جواب باختیار شس اول ہے۔

اقول اور حصول حجم کی صورت ہم بتا چکے۔

شبہ ۲: جس میں چاک اول کا رفوچا ہوا ہے۔ اجزاء ملاقی ہوں جب تو وہی متداخل یا انقسام ورنہ اُن میں خلا ہوگا۔ یہ خلا کوئی وضع ممتاز رکھتا ہے یعنی اس کی طرف اشارہ حصیدہ اجزاء کی طرف اشارہ کا غیر ہے یا نہیں، بر تقدیر ثانی اجزاء میں تلاقی ہوگی، بر تقدیر اول یہ خلا عدم صرف نہیں کہ ذی وضع ممتاز ہے، اب ہم اسے پوچھتے ہیں یہ اجزاء سے ملاقی ہے یا نہیں، اگر نہیں تو عدم صرف ہوا اس سے حجم کیا پیدا ہوگا، حجم تو یوں ہوتا کہ ایک جز یہاں ہے ایک وہاں، بیچ میں خلا ہے۔ اور اگر یاں تو بالکل ملاقی یعنی اجزاء کے ساتھ متداخل ہے جب بھی حجم نہ ہوا اور بالبعض ملاقی ہے تو جسم منقسم ہو گیا (سندی علی الجوفوری)

اقول اولاً خط اب اپنے دونوں نقطہ طرف اب سے ملا ہے یا جدا، بر تقدیر ثانی

یہ نقطہ اس کی طرف کب ہوئے کہ طرف ششی شے سے منفصل نہیں ہوتی، بر تقدیر اول بالکل ملاقی یعنی نقطوں سے متداخل ہے تو خط کب ہوا کہ اس کو امتداد چاہئے، اور اگر بالبعض ملاقی ہے تو نقطہ منقسم ہو گیا۔

ثانیاً وَهُوَ الْحَلُّ جہالت کے سر پر سینگ نہیں ہوتے شق اخیر مختار ہے یہ خلا
ذو وضع ہے اور اجزاء سے ملائی ہے اور ملاقات بالبعض ہے اور منقسم خلا ہوا نہ کہ جُز، ہر دو جُز کے
بیچ میں خلا ایک خط موہوم ہے جس کے دونوں نقطہ طرف دونوں جُز واقع فی الطرف پر منطبق ہیں اور
بیچ میں امتداد خطی، تو یہ خلا و خط منقسم ہیں نہ کہ اجزاء اور نقطہ۔

شبیہ ۳: دوسرا رخیوں چاہا کہ ہم اُس خلا کو اجزاء سے بھریں گے تو اب تو ملاقی اجزاء
ہو جائے گی، اور اگر کبھی نہ بھر سکے تو خلا کی تقسیم غیر متناہی ہوئی تو جسم کی تقسیم غیر متناہی لازم آئی،
اور یہی مطلوب ہے۔ اور اگر بھر جائے اور ایک جُز سے کم کی جگہ رہے تو جُز منقسم۔ (سندیلی)

اقول اولاً دو جُزوں کا ملنا محال تو بھرنے کا قصد قصہ محال جیسے کوئی کے کہ خط اب
میں ہم برابر نقطے رکھیں گے، اب تین حال سے خالی نہیں، یا متناہی نقطوں سے بھرے گا یا غیر متناہی
سے کہ دو حاصروں میں محصور ہوں گے یا نہ بھرے گا یعنی ایک نقطہ سے کم کی جگہ خالی رہے گی کہ موجب
تقسیم نقطہ ہے اور بہ صورت تساوی نقاط لازم، اس سے یہی کہا جائے گا کہ احمق دو نقطے برابر ہو سکتے
ہی نہیں نہ کہ متوالی نقطوں سے خط بھرنے کی ہو س۔

ثانیاً خدا کی تقسیم لا متناہی ہونے سے امتداد موہوم کی تقسیم نا متناہی ہوئی نہ کہ جسم کی۔
ثالثاً اگر نظر میں یہ تقسیم جسم ہونے سے واقع میں اُس کی تقسیم ہو جائے تو کیا ایسی ہی
غیر متناہی تقسیم مطلوب تھی کہ جسم کا تالف اجزائے لاتجزئی سے اور اُن کے خلاقوں کے ذریعہ سے جسم کی
تقسیم نا متناہی لا متناہی قسمت تو جُز سے بھاگنے کو لیتے تھے جب اجزاء موجود پھر لا متناہی پر خوشی کا ہے کی۔
شبیہ ۴: اجزائے جسم میں جو چیز دو کے بیچ میں ہے وہ اُن کو ملاقی سے مانع ہے ورنہ متداخل ہوگا
جسم نہ بنے گا، اور یہ مانعت یوں ہی ہوگی کہ ایک طرف سے ایک جُز سے ملا ہو دوسری طرف سے دوسرے
جُز سے تو ضروریہ طرفین ممتاز فی الوضع ہوں گی کہ ہر ایک کی طرف اشارہ جدا ہوگا جب تو ایک طرف
سے اس سے دوسری سے اس سے ملنا ہوگا اور جب اس کے لئے طرفین ممتاز فی الوضع ہیں تو
ضرور اس میں شے دون شے فرض کر سکتے ہیں تو انقسام ہو گیا اگرچہ وہما۔

اقول یہ وہی شبہ اولی عبارت آخری ہے اور جواب واضح نہ کوئی جُز دوسرے سے ملا
نہ دو جُزوں کا مانع لقا بلکہ تھا مانع بیچ کا خلا جیسے نقطتین طرف کو امتداد خط۔

شبیہ ۵: ایک جُز دو جُزوں کے ملتی پر ہو سکتا ہے اور جب ایسا ہوگا جُز و لاتجزئی نہ ہوگا
کہ ملتی پر ہونے کے یہی معنی کہ اُس کا ایک حصہ ایک جُز پر ہے دوسرا دوسرے پر، لیکن ملتی پر

ہو سکتا ثابت ہے تو لا تجزئی ہونا باطل۔

اقول وہ تو باطل نہیں بلکہ ایک جُز کا دو کے ملتی پر ہونا ہی باطل ہے کہ اتصال جُزین محال، اس کا امکان تین وجہ سے ثابت کرتے ہیں،

(۱) جب مسافت اجزائے لا تجزئی سے مرکب ہے اور ایک جُز اس پر حرکت کرے یعنی اُس کے ایک جُز سے منتقل ہو کر دوسرے جُز پر آئے تو ظاہر ہے کہ دونوں جُز اس حرکت کے مبدئ و منتہی ہوئے اور حرکت نہ مبدئ میں ہوتی ہے نہ منتہی میں بلکہ بینہما تو ضرور حرکت اُس جُز کے لئے اُسی وقت ہوتی جب ان دونوں کے بیچ میں تھا یہی ملتی پر ہوتا ہے۔

اقول سب اعتراضوں سے قطع نظر مسافت کے دو جُز متصل ہونا محال بلکہ ہر دو جُز میں ایک امتداد موہوم فاصل ہے۔ جُز متحرک وقت حرکت اس امتداد میں ہوگا۔

(۲) ایک خط اجزائے زوج مثلاً چھ جُز ۱ ب ج ع د س سے مرکب فرض کریں خط کے اوپر ۱ کے محاذی ایک جُز ح ہے اور خط کے نیچے س کے محاذی ایک جُز ط اس شکل پر ح ۱ ب خ غ ۵ ط ۶ ب فرض کرو کہ ح ط کی طرف اور ط ح کی طرف مساوی چال سے چلے تو ضرور بیچ میں ایک دوسرے کی محاذات میں آئیں گے، یہ محاذات نہ نقطہ ح پر ہوگی جب تک ح نقطہ ح پر آئیگا، ط نقطہ ع پر ہوگا ابھی محاذات تک نہ آیا نہ نقطہ ع پر ہوگی کہ جب ح نقطہ ۶ پر آئے گا ط نقطہ ح پر پہنچے گا محاذات سے گزر گیا ہوگا ضرور ج و ۶ کے بیچ میں ہوگی تو اُس وقت ح ط دونوں ج و ع کے ملتی پر ہونگے۔

اقول یہ بھی اتصال اجزاء پر عینی اور وہ محال بلکہ ج و ۶ میں امتداد موہوم ہے اُس کے منقص پر یہ محاذات ہوگی۔

(۳) ایک خط اجزائے طاق مثلاً پانچ جُز ۱ ب ح ع د سے مرکب میں خط کے اوپر دو جُز ح و ط ہوں ایک ۱ پر دوسرا ۵ پر اور ایک دوسرے کی طرف ایک چال سے چلیں تو ضرور جُز وسطانی ح پر آکر ملیں گے تو ح ان دونوں کے ملتی پر ہوا۔

اقول یہ فرض محال ہے وہ مساوی چال سے چلیں یا مختلف سے، یا ایک چلے دوسرا سکن

عہ اقول جُز کا اُن اجزاء سے ملنا ہی محال ہے مگر حرکت بلا اتصال بہ تبدل محاذات بھی ہو سکتی ہے لہذا ہم نے فرض یہ کلام نہ کیا ۱۲ منہ غفرلہ۔

رہے، بہر حال محال ہے کہ کہیں مل سکیں کہ اتصال جزئین ممکن نہیں جیسے دو جسم کہ ایک دوسرے کی طرف مساوی یا مختلف سیر سے چلیں یا ایک ہی چلے، بہر حال بعد تلاقی و قوت واجب کہ تداخل محال یہاں قبل تلاقی و قوت لازم کہ اتصال محال بقائے میل موجب حرکت نہیں جبکہ کوئی مانع ہو اور لزوم محال سے بڑھ کر اور کیا مانع وہاں امتناع تداخل نے تلاقی پر حرکت روک دی اگرچہ میل باقی ہو یہاں استحالہ اتصال قبل تلاقی روک دے گا، اگر کہتے کہاں روکے گا، جہاں رکیں ضرورت میں ایک امتداد موہوم فاصل ہوگا جس کی تقسیم نامتناہی ہو سکتی ہے، تو ممکن ہے کہ ابھی اور بڑھیں اور ہمیشہ یہی سوال رہے گا۔

اقول یہ وہ سوال ہے جو تم پر وارد کیا گیا کہ جب مسافت کی تقسیم نامتناہی ہے تو محال ہے کہ کوئی متحرک اسے قطع کر سکے اور اس کا جواب تم ہی دیتے ہو کہ یہ انقسام بالفعل نہیں موجود بالفعل امتداد متناہی ہے کہ قطع ہو جائے گا وہی جواب یہاں ہے، یوں نہ سمجھو تو یوں سہی، آیا کبھی وہ وقت آئے گا کہ اب ان کی حرکت موجب تلاقی ہو یا بوجہ لامتناہی تقسیم کبھی نہ آئے گا، بر تقدیر ثانی غیر متناہی چلے جائیں گے اور کبھی نہ ملیں گے کہ کوئی جز ان کے ملتے پر ہو، اور بر تقدیر اول جہاں وہ حرکت رہیگی کہ اب ملا دے وہیں رُک جانا واجب ہوگا۔

شبیہ ۶ : بار بار حرکت سرعہ و بطیہ متلازم ہوتی ہیں (اسے بوجہ ثابت کیا ہے ان سے تطویل کی حاجت نہیں ایک مثال آسیابس ہے) ظاہر ہے کہ چکی کا دائرہ قطبیہ (جو اس کی کیلی کے پاس ہے) چھوٹا ہے اور دائرہ طوقیہ (جو اس کے بیرونی کنارے پر ہے) بڑا ہے، دونوں دائروں پر ایک ایک جز لیجئے یقیناً دونوں ایک ساتھ دورہ پورا کریں گے، جز قطبی نے جتنی دیر میں یہ چھوٹا دائرہ طے کیا اتنی ہی دیر میں جز طوقی نے وہ بڑا دائرہ، تو اس کی بطیہ اس کی سرعہ متلازم ہیں۔ فرض کیجئے کہ دائرہ طوقیہ دائرہ قطبیہ کا دس گنا ہے تو جتنی دیر میں جز قطبی ایک جز مسافت طے کرے گا ضرور ہے کہ جز طوقی دس جز چلے گا، تو طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کریگا قطبی ایک جز کا دسواں حصہ چلے گا تو جز منقسم ہو گیا۔ یا یوں کہئے کہ جز طوقی جتنی دیر میں ایک جز چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جز چلا تو سرعہ بطیہ برابر ہو گئیں اور ایک جز سے اندر چلا تو بطیہ سرعہ سے بڑھ گئی اور دونوں باطل ہیں، لا جرم ایک جز سے کم چلے گا، اور یہی انقسام ہے۔ اس شبہ نے متکلمین کو بہت پریشان کیا۔ نظام تو طغرے کا قائل ہوا یعنی مثلاً ایک اور دس کی نسبت ہے جو قطبی جتنی دیر میں ایک جز متصل پر منتقل ہوا طوقی اتنی ہی دیر میں بیچ سے نو جز چھوڑ کر دسویں جز پر ہو جائے گا تو طوقی نے ایک سے لے کر نو جز تک قطع ہی نہ کئے کہ اتنی دیر میں قطبی کے لئے جز کا کوئی حصہ ہو بلکہ

دونوں ایک ہی ایک جُز چلے مگر یہ جُز متصل اور وہ نو جُز کے بعد والا جُز تو سریع و بطی برابر بھی نہ ہوں اور متلازم بھی رہیں اور انقسام جُز بھی نہ ہوا مگر یہ ایسی بات ہے جسے کوئی ادنیٰ عقل والا بھی قبول نہیں کر سکتا کہ متحرک بیچ میں اجزائے مسافت کو ایسا چھوڑ جائے کہ نہ انھیں قطع کرے نہ ان کے محاذی ہو اور وقعتِ ادھر سے ادھر ہو رہے کم از کم نو جُزوں کی محاذات پر تو گزرا اور ہر جُز کی محاذات ایک حصہ حرکت سے ہوتی اتنی دیر میں جُز قطبی ساکن رہا تو حرکتیں کا تلازم نہ ہوا اور متحرک ہوا تو ضرور ایک جُز سے کم قطع کیا۔ ہمارے متکلیفین تلازم حرکتیں کے منکر ہوئے اور مان لیا کہ جب تک طوقی مثلاً نو جُز چلے قطبی ساکن رہے گا جب وہ نویں سے دسویں پر آئے گا یہ اپنے پہلے سے دوسرے پر ہو جائے گا تو نہ ساتھ چھوٹا نہ سریع و بطی برابر ہوں نہ جُز کا انقسام ہوا اُس پر رد کیا گیا کہ ایسا ہو تو چکی کے اجزا سب متفرق ہو گئے کہ طوقی چلیں گے اور قطبی ساکن رہیں گے، یوں ہی بیچ والے اپنے اپنے لائق ٹھہریں گے کہ معیت باقی رہے تو چکی اگرچہ کیسے ہی مضبوط لوہے کی ہو اُس کے تمام اجزائے لاتجزئی گھماتے ہی سب متفرق ہو جائیں گے اور ٹھہراتے ہی سب بدستور ایسے جم جائیں گے کہ ہزار حیلوں سے جُدا نہ ہو سکیں، پھر ہر دائرے کے اجزا کو اتنی عقل درکار کہ مجھے آشنا ٹھہرنا چاہئے کہ ساتھ نہ چھوٹے، اس کا جواب التزام سے دیا کہ ہاں یہ سب کچھ فاعل مختار عز وجلالہ کے ارادے سے ہوتا ہے، فاعل مختار پر ہمارا ایمان فرض ہے مگر بدایت عقل شاہد کہ وہ ایسا کرتا نہیں جس طرح ممکن ہے کہ وہ پلنگ جس پر سے ہم ابھی اُٹھ کر آئے ہیں اس کے پائے علماء و فضلاء ہو گئے ہوں..... مسلم الثبوت کا درس دے رہے ہوں قطعاً قادر مطلق عز و مجدہ کی قدرت اسے شامل، مگر ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا نہیں معہذا چکی نہ سہی خود اپنے دونوں ہاتھ پھیلا کر ایڑیاں جاکر گھومے تو قطعاً اُس کے ہاتھوں کی انگلیوں نے جتنی دیر میں بڑا دائرہ طے کیا پاؤں کی انگلیوں نے اتنی ہی دیر میں چھوٹا دائرہ، تو اُن کی ایک جُز مسافت کے مقابل اُن کے لئے جُز کا حصہ آئے گا یا آدمی کے اجزا بھی چکی کی طرح متفرق ہو جائیں گے آدمی ریزہ ریزہ پاش پاش ہو گیا اور اُسے خبر نہ ہوئی، اُس کا الزام کیونکر معقول، انفار متفلسفہ کو اس طغرو و تفریق احب زار پر بہت قہقہے لگانے کا موقع ملا، ابن سینا سے عشق جو نیوری تک سب نے اس کا مضحکہ بنایا۔

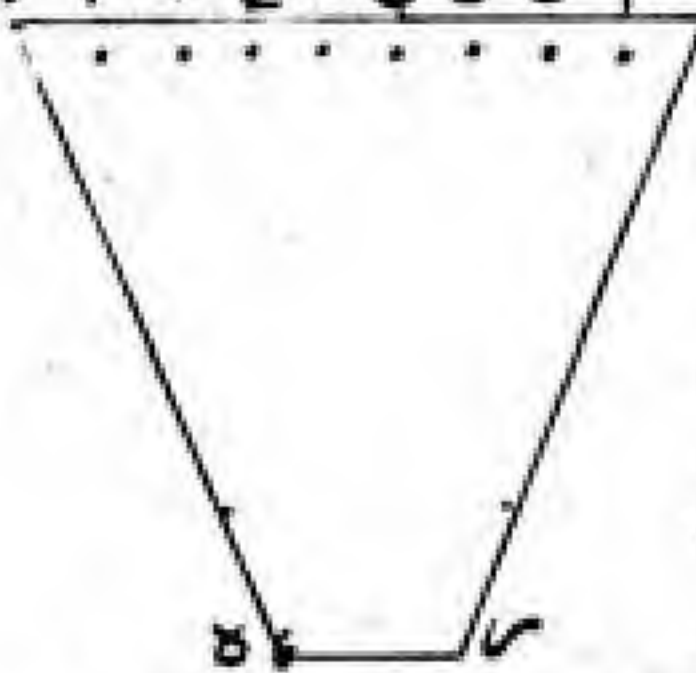
وانا قول وبالله التوفیق (اور میں اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتا ہوں۔ ت) بات کچھ بھی نہیں، مسافت اگر جو ہر فردہ سے مرکب ہوگی ہرگز دو جوہر متصل نہ ہونگے اُن میں

امتداد موہوم فاصل ہوگا، اب جُز طوقی کی مسافت میں اگر اجزائے مسافت جُز قطبی کے برابر ہیں جب ظاہر ہے کہ ایک اور دس کی نسبت میں اُن کا فاصلہ اُن کے فاصلے سے دس گنا ہوگا، طوقی جتنی دیر میں ایک جُز قطع کرے گا اتنی ہی میں قطبی بھی، مگر مساوات نہ ہوتی، کہ اُس نے بڑی قوس قطع کی اور اس نے چھوٹی، اس شکل پر طوقی لپڑ تھا اور قطبی کا پر، جب وہ ایک جُز طے کرے گا



یعنی ب پر آئے گا۔ یہ بھی ایک جُز چلے گا س پر ہوگا اس نے قوس لب قطع کی اور اُس نے قوس ۵ س، اور اگر مسافت طوقی میں اجزائے مسافت قطبی سے زائد ہیں مثلاً لب میں دس جُز ہیں اور س ۵ میں یہی دو، اس شکل پر تو جب طوقی ایک جُز چلے گا یعنی ل سے ح پر ہوگا قطبی ایک جُز نہ چلے گا بلکہ جب وہ نو جُز چل کر اسی ب پر آئے گا یہ ایک جُز چل کر ل سے س پر ہوگا اور جُز کا

انقسام نہ ہوا بلکہ امتداد فاصل کا یعنی جب طوقی ل سے ح پر آئے گا قطبی اس فاصلے کا جو ۵ سے س تک ہے نواں حصہ قطع کرے گا جب وہ ۶ پر ہوگا یہ اس فاصلے کا $\frac{1}{4}$ طے کرے گا وہ کذا تو نہ ظہر اچھا نہ لفظی اجزاء نہ انقسام جُز نہ تساوی حرکتیں، نہ ان کا تلازم۔ اصلاً کوئی محذور لازم نہیں واللہ الحمد وہ سارے مصائب اتصال اجزاء مانتے پر تھے اور وہ خود محال۔



شبیہ ۷: تلازم سرلغیہ و بطیئہ جن وجوہ سے ثابت کیا جن کو چھوڑ دیا کہ وہ خود یہیں مسئلہ ہے حاجت اثبات نہیں اُن میں سے ایک وجہ کو خود مستقل شبہ کرتے ہیں۔ یوں کہ ایک خط فرض کیجئے تین جُز سے

عہ سیالکوٹی نے شرح مواقف میں اس سے یہ جواب دیا کہ اصحاب جُز ایک جُز و منفرد کا وجود ہی نہیں مانتے اس کی حرکت درکنار، اور یہ جواب شرح مقاصد سے ماخوذ ہے اور اس سے تیسری وجہ اور استفادہ کہ ان وجوہ پر حرکت کے قائل نہیں جن سے محال لازم آتا ہے۔

اقول یہ جواب اگر صحیح ہو تو شبہ پنجم کی وجوہ ثلاثہ سے بھی ہو سکے گا مگر اس کی صحت میں نظر ہے، جُز من حیث ہو جُز ضرور منفرد نہ ہوگا مگر جب جُز و لای تجزئی ممکن جو ہر فرد کیوں ناممکن، اور جب وہ ممکن تو اس کی حرکت کیوں محال، اور جب حرکت ممکن تو اس کو حرکت میں کیا استحالہ، بدایت عقل (باقی بر صفحہ آئندہ)

مرکب لرب ح دوسرا دو جز۔ سے ۵۶ یہ دوسرا اُس پہلے پر ہے یوں کہ ل کے مقابل ۶، اور ب کے محاذی ۵ اور اس دوسرے پر ایک جز۔ م اس کے ۶ پر ہے۔ اس شکل پر اب فرض کرو خط ۵۶ خط لرب ح پر بقدر ایک جز۔ کے حرکت کر لے تو ضرور م کہ اس پر رکھا ہے بالعرض وہ بھی متحرک ہوگا اگر خود حرکت نہ کرتا اس حرکت سے یہ شکل ہو جاتی م ل سے منتقل ہو کر ب پر آیا ۵ ب سے چل کر ل ب ج ح پر اور م حرکت عرضیہ کے سبب ۵۶ ل سے ہٹ کر ب پر لیکن فرض کرو کہ اس نے اپنی ذاتی حرکت بھی ایک جز۔ کی تو شکل لرب ج یوں ہوتی م کہ م ایک جز۔ حرکت عرضیہ سے ہٹا، ورنہ ایک جز۔ حرکت ذاتیہ سے اور ل سے ل ب ج ح کے مقابل ہو گیا، تو جتنی دیر میں م نے اپنی مجموع حرکتیں سے دو جز۔ قطع کئے ب وج اتنی دیر میں ۶ نے ایک ہی جز۔ طے کیا ب تو جتنی دیر میں م اپنی مجموع حرکتیں سے ایک جز۔ قطع کر کے ب کے محاذی آیا ہوگا ظاہر ہے کہ اتنی دیر میں ۶ نے ب سے کم قطع کیا ہوگا تو جز۔ منقسم ہو گیا۔

اقول یہ سب ملمع ہے اولاً م کا خط ۵۶ سے اتصال کہ اُس کی حرکت سے حرکت عرضیہ کرے محال کہ اتصال جز۔ بنیں ممکن نہیں۔

ثانیاً لرب ح سب اجزائے متفرقہ ہیں اور اُن میں امتداد فاصل تو جتنی دیر میں م مجموع حرکتیں سے ب کے محاذی ہوگا اتنی دیر میں ۶ اُس نصف امتداد کو طے کرے گا جو ل و ب میں ہے نہ کہ نصف جز۔ کو۔

شعبہ ۸: وجہ تلازم سرلیعہ و بطیئہ سے ایک اور وجہ کو حکمۃ العین میں مستعمل شعبہ قرار دیا اُس کا ذکر بھی کر دیں کہ کوئی متروک نہ سمجھے۔

اقول اُس کا ایضاح یہ کہ ایک لکڑی زمین میں نصب کرو، طلوع آفتاب کے وقت اُس کا سایہ رُوئے زمین پر جانب مغرب پھیلا ہوگا جس کی مقدار دائرہ زمین کے ایک حصہ کی قدر ہوگی، آفتاب جتنا بلند ہوتا جائے گا سایہ سمٹتا آئے گا یہاں تک کہ جب آفتاب آسمان کا ربع دائرہ قطع

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

شاید ہے کہ متحرک کے لئے اس نحو حرکت میں کوئی استحالہ نہیں تو وہ ناشی نہ ہوا مگر فرض جو ہر فرد سے خافہم با ایں ہمہ جب ان سب کے تسلیم پر ہمارے پاس جواب شافی موجود ہے تو ان کے انکار کی کیا حاجت وہ بھی لشکل مدعی کہ باریثبوت ہم پر ہو ۱۲ منہ غفرلہ۔

کر کے نصف النہار پر پہنچے گا سایہ اپنی انتہائے کمی کو پہنچے گا اگر آفتاب اُس جگہ کے سمت الراس سے جنوب یا شمال کو ہٹا ہوا ہو اور عین سمت الراس پر ہو تو سایہ منعدم ہو جائے گا۔ بہر حال جتنی دیر میں آفتاب نے اپنے فلک کا ربع دائرہ قطع کیا کہ کروڑوں میل ہے اتنی دیر میں سایہ نے دائرہ زمین کا یہ حصہ قطع کیا جس پر وقت طلوع پھیلا ہوا تھا یا اُس سے بھی کچھ کم۔ اگر دوپہر کو بالکل منعدم نہ ہو گیا یہ سرلیحہ و بطیئہ کا تلامذہ تھا اور یہیں سے ظاہر کہ آفتاب جتنی مقدار قطع کریگا سایہ اس سے بھی بہت کم کہ اسے یہ چھوٹی مسافت آفتاب کی اس بڑی مسافت کے ساتھ ساتھ قطع کرنا ہے تو اُسی نسبت سے اُس کے بڑے حصوں کے مقابل اُس کے چھوٹے حصے پڑیں گے اور شک نہیں کہ آفتاب کا ارتفاع انتقاضِ ظل کی علت ہے اب اگر مسافت اجزائے لاتجزائی سے مرکب ہو اور فرض کریں کہ آفتاب نے ایک جز قطع کیا تو سایہ اتنی دیر میں اگر ساکن رہے یعنی نہ گھٹے تو معلول کا علت سے مختلف ہو اور یہ محال ہے، اور اگر حرکت کرے یعنی گھٹے تو اس کی حرکت بھی اگر ایک جز یا زائد ہو تو بطیئہ سرلیحہ کے برابر یا اس سے بڑھ کر ہوگئی، لاجرم ایک جز سے کم ہوگی، اور یہ انقسام ہے۔

اقول قطع نظر اس سے کہ سایہ کوئی شے باقی مستمر متحرک متزائد یا متناقص نہیں آفتاب دو لمحہ ایک مدار پر نہیں رہتا اور ہر مدار کی تبدیل پر پہلا سایہ معدوم ہو کر دوسرا جدید حادث ہوگا کہ اُس وقت جو حصہ زمین مواجہ شمس تھا اب مستور ہے اور جو مستور تھا اب مواجہ ہے اور ہر نیا طلوع سے دوپہر تک کم حادث ہوگا اور دوپہر سے غروب تک پہلے سے زائد نہ کہ ایک ہی سایہ گھٹتا بڑھتا رہا تو یہاں نہ کوئی حرکت ہے نہ متحرک شے نہ سائے مختلف المقدار ہر لمحہ جدید پیدا ہونے کو مجازاً حرکت کہہ لو جواب وہی ہے کہ مسافت میں اجزاء متصل نہیں بلکہ متفرق، اور ان میں امتدادات و ہمیبہ فاصل، تو ایک جز سے دوسرے پر آفتاب نہ آئے گا مگر ایک امتداد طے کر کے سایہ اس کے حصوں میں سے کوئی حصہ کم ہوگا جیسا جز طوقی و قطبی کے حرکات میں گزرا بالجلد اجزاء نہیں مگر حدود مسافت کی طرح جن کی لحظہ بلحظہ تبدیل سے حرکت توسطیہ و متحرک کو بین الغایتین جدید نسبتیں حاصل ہوتی ہیں اور حرکت قطعیت میں انہیں کی موافقات ہوتی ہے۔ اب اگر کوئی کہے کہ یہ حدود بلاشبہ نقاط غیر منقسمہ ہیں، آفتاب جتنی دیر میں ایک حد طے کرے سایہ ضرور اس سے کم طے کرے گا ورنہ سرلیحہ و بطیئہ برابر ہو جائیں گی، تو نقطہ منقسم ہو گیا، اس کا جواب یہی دو گے کہ دو نقطے متصل نہیں وہی جواب یہاں ہے۔

شبیہ ۹: جز متناہی ہے اور ہر متناہی متشکل اب اگر مضلع ہو تو جانب زاویہ غیر جانب ضلع

ہوگی، انقسام ہو گیا اور اگر کرہ ہو تو جب کُرے ملیں (یعنی دو کُرے متصل ہوں اور تیسرا اُن دونوں کے اُپر) ضرور فرجہ کہ بیچ میں رہا ہر کُرے سے چھوٹا ہوتا ہے تو جُز منقسم ہو گیا (متن و شرح حکمت العین)
اقول اولاً جُز کا متناہی یعنی صاحب نہایت ہونا مسلم نہیں متناہی وغیر متناہی امداد کے اقسام ہیں ولہذا تصریح کرتے ہیں کہ خط کے لئے جہت بمعنی نہایت صرف دو ہیں عرض میں وہ امتداد ہی نہیں رکھتا کہ نہایت ہو۔

ثانیاً اگر متناہی عدم امتداد کو بھی شامل مانیں تو شکل بے امتداد ممکن نہیں کہ وہ ایک یا زائد حدود کے احاطہ سے بنتی ہے احاطہ کو دو چیزیں درکار: محیط و محاط۔ اور اثینیت بے امتداد معقول نہیں۔ ہر متشکل متناہی ہے ہر متناہی متشکل نہیں جیسے نقطہ وہ اور جُز خود اپنے نفس کے لئے حد ہیں نہ کہ اُن کو کوئی حد محیط۔

ثالثاً ہم فرض کرتے ہیں کہ کُرے ہوں گے اور فرجہ رہنا اتصال پر موقوف، اور وہ محال اگر کہئے اتصال محال سہی مگر عقل حکم کرتی ہے کہ اگر متصل ہوتے ضرور ان کے فرجے ان سے چھوٹے ہوتے، امتناع اتصال اس حکم عقل کا نافی نہیں تو ضرور فی نفسہ ان میں اس کی صلاحیت ہے کہ ان سے چھوٹی مقدار پیدا ہو اگرچہ خارج سے وہ صورت محال ہے۔

اقول اولاً یہ جب تھا کہ نظر بنفس ذات ان کا اتصال ممکن اور خارج سے محال بالغیر ہوتا مگر ہم بتا آئے کہ جُز کی نفس ذات آبی اتصال۔

ثانیاً حل یہ کہ یہاں یہ حکم عقل ہرگز نہیں بلکہ یہ ہے کہ اگر متصل ہوتے متداخل ہوتے کہ ایک طرف ملنے دوسری طرف جھٹکی اُن میں اصلاً صلاحیت نہیں جیسے دو خط جب اپنے طول میں ایک دوسرے کی طرف متحرک ہوں ملتے ہی اُن کے دونوں نقطے متداخل ہو جائیں گے نہ کہ متجاوز رہیں اور جب متداخل ہوتے فرجے کہ ہر سے آتے، اگر کہئے نقطے عرض ہیں اُن کا متداخل ممکن، یہ تو جو ہر ہیں ان کا متداخل کیونکر ممکن۔

اقول چھٹی تو ان کا اتصال محال ہوا کہ وہ بے متداخل ناممکن تھا اور متداخل محال، اگر کہئے ہم تو نفس حکم عقل بر تقدیر اتصال میں کلام کرتے ہیں۔

اقول ہاں اس فرض مخترع پر ضرور انقسام ہو جاتا اور حرج نہیں کہ محال محال کو مستلزم ہوا جیسے فلسفی اگر ہمارا ہوتا ضرور ناہقی ہوتا اور اس تقریر پر تمہیں اس سارے تجسم تشکل و مصلع و کرہ و فرجہ کی حاجت نہ تھی کہ اُن کا نفس اتصال بلا متداخل ہی موجب انقسام۔

سابعاً مستدل نے عبث تطویل کی نفسِ کرویت ہی مستلزمِ انقسام کہ اُس میں فرض مرکز و محیط سے چارہ نہیں اور سر اُس میں وہی ہے کہ شکل بے امتداد ناممکن، اور اسی میں اُس کا جواب ہے کہ جب جُز میں امتداد نہیں شکل کہاں۔

شبیہ ۱۰: کُرے پر منطقہ اپنے تمام موازی دائروں سے بڑا ہے۔ اب اگر کسی موازی میں اُس کے ہر جُز کے مقابل ایک جُز ہے تو جُز و کل مساوی ہو گئے کہ دونوں میں اجزا برابر ہیں، لاجرم لازم کہ اس کے ایک جُز کے مقابل اُس میں ایک جُز سے کم ہو اور یہی انقسام ہے۔

اقول اجزا کسی میں متصل نہیں اُن میں امتداد فاصل ہیں تو اولاً ممکن کہ دونوں میں اجزا مساوی ہوں، اور کُروں کی تساوی نہ ہو کہ بڑے میں اجزا زیادہ فصل پر ہوں گے چھوٹے میں کم پر۔

ثانیاً بلکہ ممکن کہ چھوٹے میں اجزا زائد ہوں اور بڑا زیادت امتداد سے بڑا ہو۔
ثالثاً اگر کم ہی ہوں تو جُز منقسم نہ ہوگا بلکہ امتداد کما متصراً (جیسا کہ متعدد بار گزر چکا ہے۔ ت)

شبیہ ۱۱: جب کسی شاخص کا ظل اس کا دو چند ہو جائے جیسا وقتِ عصر حنفی میں تو نصف ظل نصف ہوگا۔ اب اگر وہ شاخص خط جوہری اجزائے طاق مثلاً پانچ سے مرکب ہے تو اُسکی تنصیف جُز کی تنصیف کر دے گی۔

اقول اولاً بدستور امتداد کی تنصیف ہوگی اور اگر اُس کے منصف پر کوئی جُز نہیں جب تو ظاہر، اور اگر ہے تو وہی جُز نصفین میں حدِ فاصل ہوگا نہ کہ منقسم۔

ثانیاً یہ اس پر مبنی کہ خط جوہری کا سایہ پڑے اور یہ مسلم نہیں کہ وہ عاجب نہیں ہو سکتا کما سیاقی (جیسا کہ آگے آئے گا۔ ت)۔

شبیہ ۱۲: جسم اگر اجزا سے مرکب ہوتا جُز اُس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا کہ اس کے تعقل سے پہلے متعقل ہوتا تو نہ محتاجِ اثبات ہوتا نہ کہ اکثر عقلاً اُس کے منکر۔

اقول ایک یہ شبہ عقلِ فلاسفہ کے قابل ہے میں اس کی حکایت کو اس کے رد سے معنی رکھوں گا اور صرف اتنا کہوں گا کہ جسم اگر ہیولی و صورت سے مرکب ہوتا ہیولی اُس کا ذاتی ہوتا تو اُس کے لئے بین الثبوت ہوتا لہذا اب کہو گے ہیولی تو جُز خارجی ہے نہ کہ عقلی۔

اقول پھر جُز میں اسے کیوں بھولے۔

ہیں نہ کہ اُن کا جسم سے ترکیب (مواقف و شرح) مراد متجز سے متجز بالذات ہے کہ اسی کو جہات درکار بخلاف نقطہ و خط و سطح عرضیات کہ ان کا تجز بہ تبعیت جسم ہے تو ان کے لئے جہات متصور نہیں۔ (سید ملا عبد الحکیم نے حاشیہ میں جواب دیا کہ یہ بدہمت بدہمت وہم ہے۔ مالوف و معبود اشیائے منقسمہ ہیں اُن میں جہات ایسی ہی ہوتی ہیں وہم سمجھتا ہے کہ سب میں یونہی ضرور ہیں) حالانکہ غیر منقسم کا منقسم پر قیاس باطل ہے وہ بذات خود ہر شے کا محاذی ہوگا جیسے نقطہ مرکز کہ خود ہی تمام نقاط محیط کا محاذی ہے نہ یہ کہ جدا جدا حصوں سے ہر نقطے کی محاذات کرے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ محاذات ایک امر اعتباری ہے کہ دو چیزوں کی ایک وضع خاص سے منزع ہوتی ہے اس کے لئے ایک طرف سے تعدد پس ہے دونوں طرف تعدد کی کیا حاجت، جیسے ایک باپ کے دس بیٹے ہوں اُس کے لئے ہر ایک کے اعتبار سے ایک ابوت ہونا اس کی ذات میں تعدد کا باعث نہیں، یا اگر محاذات کوئی عرض قائم بالمثل ہوتی تو ضرور ہر محاذات کے لئے محل جداگانہ درکار ہوتا اور انقسام لازم آتا انتہی یہ جواب باول نظر ہمارے خیال میں آیا تھا۔

والآن اقول وباللہ التوفیق (اب میں کہتا ہوں اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ) جہت و وضع کی سبیل واحد ہے جس طرح وضع کبھی اجزائے شے کی باہمی نسبت سے لی جاتی ہے اور کبھی بلحاظ خارج۔ دوم ہر ذی وضع کے لئے لازم متجز بالذات ہو خواہ بالقبض، شک نہیں کہ اس مخروط کا نقطہ ایک وضع ممتاز رکھتا ہے کہ وضع مخروط سے جدا ہے بلاشبہ وہ قاعدے اور اُس کے دائرے اور اُس کے ہر نقطے سے ایک جہت مخصوص رکھتا ہے اور اس تکثر جہات سے متکثر نہیں ہوتا، یونہی جز، اور معنی اول نہ ہوگی مگر متجزی میں اُسے غیر متجزی میں تلاش کرنا خلاف عقل ہے، یونہی جہت کے دو معنی ہیں، ایک شے کے باہم حصص میں کہ اُس کا ایک حصہ اوپر دوسرا نیچے ہو، ایک حصہ آگے دوسرا پیچھے ہو، ایک حصہ داہنا دوسرا بایاں، یہ غیر متجزی میں قطعاً محال، اور اسے بدیہی ماننا قطعاً باطل خیال، بلکہ اُس میں اُس کا نہ ہونا بدیہی ہے۔ دوم شے کے لئے خارج کے لحاظ سے یہ منقسم و غیر منقسم متجز بالذات و بالقبض سب میں ہوگی۔ یہی ہر متجز کے لئے بدیہی ہے اور اس سے انقسام لازم نہیں کہ محض نسبت ہے اور تعدد و نسب سے منتسب میں حصے نہیں ہو جاتے دو جہت واقعہ غیر قبلہ یعنی فوق و تحت میں، تو ظاہر یہ ایک سے فوق یعنی بہ نسبت اُس کے مرکز سے بعید یا تمھارے طور پر محدب سے قریب ہے اور دوسرے سے تحت یعنی بہ نسبت اُس کے مرکز سے قریب ہے تو ان میں منقسم کی بھی نفس ذات ہی کا اعتبار ہے نہ حصص کا، تو غیر منقسم کے حصے کہاں سے ہو جائیں گے،

باقی چار حقیقت انسان و حیوانات میں ہیں کہ جو انسان کے منہ کی جانب ہے اُس سے آگے ہے اور پیٹھ کی طرف پیچھے داہنے ہاتھ کی طرف اُس سے جانب راست اور بائیں کی طرف جانب چپ، حجر سے حقیقتاً نہ کچھ آگے نہ پیچھے نہ داہنے نہ بائیں۔ ہاں غیر ذی رُوح کو ایک طرف متوجہ فرض کرو تو اس فرض سے یہ چاروں جہتیں فرضاً پیدا ہو جائیں گی۔ انسان و حیوان میں اُن کی تبدیل وضع کے بغیر نہ بدلیں گی انسان جب تک مشرق کو منہ کئے ہے جو چیز اُس سے شرقی ہے اُس سے آگے اور غربی پیچھے اور جنوبی داہنے شمالی بائیں ہے ہاں جب غرب کو منہ کر لے گا سب بدل جائیں گی، لیکن حجر میں بے اس کی تبدیل وضع کے محض تبدیل فرض سے مبتدل ہوں گی، پتھر کو جو مشرق کی طرف متوجہ فرض کرے اس کے نزدیک وہ پہلی بار چار جہتیں ہیں، اور اُسی حال میں جو اُسے مغرب کی طرف متوجہ قرار دے اس کے نزدیک پچھلی یہاں توجہ کی تعین جہت حرکت سے ہو جاتی ہے جو جس طرف متحرک ہے اُسی طرف متوجہ سمجھا جاتا ہے کہ عادتاً انسان یا حیوان جدھر چلے اس طرف منہ کرتا ہے تو پتھر یا حجر مثلاً اگر شرق کی جانب متحرک ہو جو اُس سے شرقی ہے آگے ہے یعنی اُس سے جہت حرکت کی طرف ہے اور غربی پیچھے یعنی جہت متروک مبدل کی طرف اور جنوبی راست یعنی اس سے جانب جنوب کو اور شمالی چپ یعنی جانب شمال کو، اُسے انقسام سے کیا علاقہ، اور شک نہیں کہ اس کے لئے تجزیز بالذات کی حاجت نہیں۔

(۱) کون کہہ سکتا ہے کہ فلک کا محذب اوپر اور مقعر نیچے نہیں۔

(۲) کیا معدل النهار منطقة البروج سے اوپر نہیں۔

(۳) کیا نقطہ اعتدال سے مرکز نیچا نہیں۔

(۴) کیا راس الحمل سے راس الثور آگے اور راس الحوت پیچھے نہیں۔

(۵) کیا توالی بروج میں انقلاب صیفی سے اُس کا نظیرہ داہنی جانب اور شتوی سے اس کا نظیرہ بائیں جانب نہیں، الی غیر ذلک۔

(۶ و ۷) فلاسفہ کی تصریح ہے اور خود علامہ سید شریف قدس سرہ نے بعض حواشی میں فرمایا کہ خط کی دو جہتیں ہیں اور سطح کے لئے چار۔

اقول یعنی خط کے لئے فوق و تحت کہ امتداد طولی سے ماخوذ ہیں اور سطح کے لئے عمیق و یسار بھی کہ امتداد عرضی سے لیتے ہیں نہ قدام و خلف کہ امتداد عمق سے ہیں تو ثابت ہوا کہ اولاً تجزیز بالذات کی تخصیص باطل۔

ثانیاً منشا شبہ دو معنی جہت کا اشتباہ تھا اس کے کشف سے زاہق و زائل ایک ہی

شبہ اتصال جُز میں جدا تھا جس کا انکشاف مجدد تعالیٰ بروجہ احسن ہو گیا باقی تمام شبہات سابقہ و لاحقہ کے جواب میں یہی ایک حرف کافی کہ اتصال جُز تین محال والحمد للہ شدید المحال۔

تنبیہ: اقول اس شبہ کی ایک تقریر یوں ہو سکتی ہے کہ ل ب ح تین جُز ہیں، شک نہیں کہ ب کے ایک طرف ل ہے اور اُس کے دوسری جانب ح۔ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ وہ دونوں اسکی ایک ہی طرف ہیں تو ضرور ب میں دو طرفین ممتاز ہیں جن کی طرف اشارہ حصیہ جدا ہے تو شے دون شے کا مصداق ہو گیا اور یہی انقسام ہے، اور جواب ہماری تقریر سابق سے واضح ہے۔

اولاً ب کی ایک طرف ل اور اس کی دوسری طرف ح نہیں بلکہ ب سے ایک طرف ل اور اس سے دوسری طرف ح ہے تو انقسام نہیں، اور دونوں عبارتوں کا فرق ہمارے بیان سابق سے روشن ہے۔

ثانیاً تین مخروط ہیں اُن کے رؤس نقاط ل، ب، ح، ۵ ۵ ۵ یہ تقریر بعینہ ان تین نقطوں میں جاری کون کہہ سکتا ہے کہ ل و ح دونوں ب کے ایک طرف ہیں، اگر کہئے کہ یہ نقاط معدوم و مہوم ہیں تو اُن کے لئے جہات نہیں۔

اقول اولاً خود فلاسفہ قائل اور دلائل قاطعہ قائم کہ اطراف یعنی سطح و خط و نقطہ کہ نہایات جسم و سطح و خط ہیں موجود فی الخارج ہیں۔

(۱) اقلیدس نے اس کا موجود ہونا اصول موضوعہ میں رکھا، طوسی نے تحریر میں اسکی تقریر کی، علامہ قطب الدین شیرازی نے حواشی حکمۃ العین میں فرمایا، انھیں موجود نہ ماننا مذہب فلاسفہ کے خلاف ہے، انھوں نے حکماء کا لفظ کہا ہے اور مشائخ و اشراقیہ کسی کی تخصیص نہ کی، نیز فرمایا کہ اطراف یعنی خط و سطح اُن کے نزدیک انواع کم متصل موجود فی الخارج سے ہیں تو معدوم کیسے ہو سکتے ہیں یعنی تو یونہی نقطہ کہ وہ خط موجود کی طرف ہے بعض متاخرین نے کہ ان کا وجود انتزاعی مانا۔ باقر نے صراط المستقیم میں اُسے رد کیا اور اُن بعض کے زعم کو کہ ابن سینا نے اس کی تصریح کی۔ حمد اللہ علی المتشدق نے فی الآن میں خلاف واقع بتایا۔

(۲) شرح حکمۃ العین میں کہا کہ اطراف اگر موجود نہ ہوں تو وہ مقدار متناہی نہ ہوگی ضرور ہے کہ مقدار متناہی کسی شے پر ختم ہوگی وہی اس کی طرف ہے تو مقادیر متناہیہ کے اطراف بلا ریب موجود ہیں۔

(۳) صاحب حکمۃ العین نے اپنی بعض تصانیف میں اس پر یہ دلیل قائم کی کہ دو جسموں

کا تماس اپنی پوری ذات سے نہیں ہو سکتا ورنہ تداخل لازم آئے، نہ کسی امر معدوم سے یہ بدایت ظاہر ہے نہ کسی ایسے امر سے کہ جانب تماس میں منقسم ہو کہ یہ منقسم اگر بالکلہ تماس ہوں تداخل ہے، اور بالبعض تو ہم اس بعض میں کلام کریں گے کہ وہ منقسم ہے یا غیر منقسم، اور بالآخر غیر منقسم پر انتہا ضرور ہے اور یہ غیر منقسم اجزائے جسم نہیں کہ جزو لا تجزئی باطل ہے تو ثابت ہوا کہ ایک شئی ذو وضع کہ جانب عمق میں منقسم نہیں موجود فی الخارج ہے اسی سے اجسام کا تماس ہے اور وہ نہیں مگر سطح، یونہی سطحوں کے تماس سے نقطے کا وجود فی الخارج لازم۔ سید شریف نے فرمایا: وجود اطراف پر یہ دلیل سب سے ظاہر تر ہے۔

ثانیاً بالفرض ان کا وجود انتزاعی ہو تو وہ منتزعات کہ خارج میں ان کے احکام جدا ہوں ان پر آثار مرتب ہوں ضرور وجود خارجی سے خطر رکھتے ہیں۔ اطراف ایسے ہی ہیں اور اسی قدر تمایز جہات و سموات کو کافی۔

ثالثاً ہم ان خطوط و نقاط میں کہ ضرور انتزاعی ہیں جہات ثابت کر چکے مگر کہہ۔
شبہ ۱۵: سطح جوہری کہ اجزائے تجزی سے مرکب ہو جب شمس کے مقابل ہو ضرور اُس کا ایک رُخ روشن دوسرا تاریک ہوگا (مواقف و مقاصد) صدرائے بڑھایا کہ دوسرا غیر مرنی ہوگا کہ ایک ہی شے حالت واحدہ میں مرنی و غیر مرنی نہیں ہو سکتی تو جانب عمق میں انقسام ہو گیا۔
اقول وہی مالوت و معبود کے دائرے میں وہم کا گھرا ہونا غائب کا شاہد پر قیاس کر رہا ہے وہم سطح عرضی میں یونہی سمجھتا ہے کہ اُس کا رُخ ہمارے سامنے ہے اور پشت جسم سے متصل۔ علامہ بحر العلوم نے حواشی صدرائے فرمایا اُس کا تو یہی ایک رُخ ہے کہ ہمارے مواجہ اور شمس سے مستنیر ہے سطح میں دو رُخ کہاں یعنی مرنی و غیر مرنی کی مغایرت تلاش کرنی حماقت ہے اُس میں غیر مرنی کچھ نہیں وہ تمامہ مرنی اور تمامہ مستنیر ہے۔ پھر فرمایا خلاصہ دلیل یعنی شبہ مذکورہ یہ ہے کہ جو چیز متجزی بالذات ہوگی ضرور بصر میں اور دوسری اشیاء میں حاجب ہوگی۔ یوں ہی نور شمس سے سائر ہوگی تو ضرور اُس کے لئے دو رُخ ہوں گے اور اس کا انکار مکابرہ ہے۔

اقول اولاً اب شبہ کی حالت اور بھی ردی ہو گئی، حاجب و سائر ہونے کیلئے ضرور دو رُخ ہونا ہی کافی نہیں بلکہ لازم کہ شعاع بصر و شمس دوسرے رُخ تک نہ پہنچے، ورنہ ہرگز حاجب نہ ہوگی جیسے آئینہ کتنے ہی دل کا ہونہ نگاہ کو روکے نہ دھوپ کو، جب ممتد منقسم دوسری جہت تک شعاع پہنچنے سے سائر نہیں ہو سکتا تو وہ جس میں اصلاً امتداد ہی نہیں کیونکہ حاجب ہو

حاجب ہو جائے گا اس کا اثبات مکابره ہے۔
 ثانیاً استدلال جانتا تھا کہ تنہا ایک جُز۔ لای تجزی بصر و شمس کو حاجب نہیں ہو سکتا کہ وہ
 مقدار ہی نہیں رکھتا۔ لہذا اجزا سے مرکب سطح لی کہ حجم و مقدار پیدا ہو کر صلاحیت حجیب ہو جائے اور
 نہ جانا کہ احسار کا اتصال محال وہ متفرق ہوں گے اور ہر دو کے بیچ میں خلا، تو بصر یا شمع کی شعاعیں
 جہاں پہنچیں گی اُن کے مقابل نہ ہو گا مگر جُز۔ واحد کہ محض بے مقدار ناقابل ستر ہے یا خلا کہ بدرجہ
 اولیٰ اور وہ طریقہ اتصال حسی کہ ہم نے اوپر ذکر کیا محض ارادۃ اللہ عزوجل پر مبنی ہے اسے انقسام سے
 علاقہ نہیں۔

شبہات بہ براہین ہندسیہ

علامہ تفتازانی نے مقاصد و شرح میں اُن پر رد اجمالی کیا کہ وہ سب انتقائے جُز پر مبنی
 ہیں۔ اور ملا عبدالحکیم نے حواشی شرح مواقف میں کہا اشکال ہندسیہ ثبوت مقدار پر موقوف
 ہیں وہ اتصال جسم پر وہ نفی جُز پر، تو اُن سے نفی جُز پر استدلال دُور ہے۔ اصحاب جُز کے
 نزدیک نہ زاویہ ہے نہ وتر نہ قطر نہ دائرہ سب تخیلات باطلہ ہیں کہ تو ہم اتصال سے پیدا ہیں۔
 شرح مقاصد میں یوں تفصیل فرمائی کہ براہین ہندسیہ سے ابطال جُز میں مثلث متساوی الاضلاع
 و تنصیف زاویہ و تنصیف خط و وجود دائرہ و وجود کُرہ سے مدد لی ہے اور ان میں سے کچھ بے نفی جُز
 ثابت نہیں۔ اقلیدس نے تنصیف خط اُس پر مثلث متساوی الاضلاع بنا کر کی اور تنصیف
 زاویہ اُس کی ساقین برابر کر کے وتر نکال کر اُس پر دوسری طرف مثلث مذکور بنا کر اور مثلث
 مذکور خط پر دو دائرے کھینچ کر، اور کُرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ قطر دائرہ کی بجائے محور مانیں اور
 اُس کے دونوں نقطہ طرف کو بجائے قطبین۔ اب نصف دائرہ کو اس محور پر لگھائیں یہاں تک
 کہ اپنی وضع اول پر آجائے اس سے سطح کروی کہ محدب کُرہ اور اسے محیط ہے پیدا ہوگی تو سب
 کا مبنی ثبوت دائرہ ہوا اور وجود دائرہ یوں ثابت کرتے ہیں کہ سطح مستوی پر ایک خط مستقیم
 تخیل کریں۔

علامہ نے فرمایا ایک خط مستقیم متناہی اقوال صرف اتنا ہی خط کافی نہیں بلکہ وہ شرط
 ضرور ہے جو ہم نے ذکر کی ۱۲ منہ غفرلہ۔

(۱) **اقول** یعنی سطح متناہی ہو اور یہ خط اس میں ایسی جگہ کہ کسی طرف سطح کا امتداد اس خط کی مقدار سے کم نہ ہو) اس خط کا ایک کنارہ ثابت رکھیں اور دوسرے کو دورہ دیں یہاں تک کہ اپنے محل اول پر آجائے اس دورہ سے سطح دائرہ حاصل ہوگی جیسے عمل پر کار سے، لیکن بر تقدیر جُز یہ حرکت خط جس سے دائرہ بنایا خود محال ہے کہ مستلزم محال ہے تو بے نفی جُز ان میں سے کسی کا اثبات محض خیال ہے۔ ملاحظہ حسن نے حواشی صدر میں اس حرکت کا استحالیوں بتایا کہ خط کا ایک کنارہ ثابت رکھ کر دوسرے کو جو حرکت دی ہے یہ کنارہ جتنی دیر میں اس سطح مستوی کا ایک جُز قطع کرے وہ جُز، خط کہ کنارہ بتما بہتہ کے متصل ہے اگر وہ بھی ایک ہی جُز قطع کرے یونہی آخر تک جب تو دائرہ صغیرہ و کبیرہ مساوی ہو جائیں گے اور اگر جُز سے کم تو جُز منقسم ہو گیا اور اگر یہ ساکن رہے تو خط کے اجزا ابھر گئے تو دائرہ پورا ہونا لازم نہ ہو گا حالانکہ لازم ماننا تھا تینوں شقیں محال ہیں لہذا وہ حرکت محال ہے۔

اقول کلام یہاں طویل ہے اور انصاف یہ کہ تخیل دائرہ ان تجسّمات کا محتاج نہیں اور وجود دائرہ کا ان سے ثبوت نہیں ہو سکتا کہ یہ سب تخیلات نامقدورہ ہیں خارج میں پر کار ہے جو بحالت اتصال جسم دائرہ حقیقیہ بنانے کی ضمانت نہیں کر سکتی، نہ وہ سطح جسے مستوی سمجھیں واقع مستوی ہونی ضرور جس سے حقیقت تک عظیم فرق ہے نہ پر کار کی رفتار میں اول سے آخر تک فرق نہ پڑنے کی ذمہ داری ہو سکتی ہے، نہ وہ نشان کہ اس سے بنے تمام مسافت میں یقینی یکساں ہونے کی تو وجود ثابت نہیں مگر دائرہ حسیہ کا صدر آنے با آنکہ اقرار کیا کہ ابطال جُز پر اشکال ہندسیہ سے استدلال ضعیف ترین طریق ہے کہ ان کا وجود اور اتصال جسم ماننا ایک ہی چیز ہے مگر مربع مثلث قائم الزاویہ کا استثنا کیا اس بنا پر کہ ابن سینا نے اصحاب جُز کا مذہب بتایا کہ مربع کے منکر نہیں، اور ظاہر ہے کہ مربع میں قطر ڈالنے سے دو مثلث قائم الزاویہ پیدا ہوں گے تو جو دلیل اس پر مبنی ہو اصحاب جُز سے اُس کا دفع ناممکن ہے انتہی اصحاب جُز کی طرف یہ نسبت کذب محض ہے اُن کی کتب میں کہیں تسلیم مربع حقیقی کا پتہ نہیں۔

اقول بلکہ وہ صراحۃً وجود زاویہ کا انکار کرتے ہیں پھر مربع کہاں سے آئے گا صراحۃً سرے سے مقدار ہی نہیں مانتے تو کوئی شکل کہاں سے آئے گی۔ ابن سینا نے کہا ہمارے پاس وجود دائرہ کے دو ثبوت اور ہیں کہ نفی جُز پر مبنی نہیں۔

اول اجسام میں بسیط بھی ہیں (یعنی مرکبات کی انتہا بساط کی طرف لازم) اور بسیط کی شکل طبعی کُرہ ہے اور جب کُرے کے دو حصے مساوی جُز یا وہما کئے جائیں گے، دو دائرہ حادث ہوں گے۔ بحر العلوم نے فرمایا یہ اگرچہ نفی جُز پر مبنی نہیں۔

اولاً اس پر مبنی ہے کہ اجسام میں طبیعت ہے۔

ثانیاً اس پر کہ شکل مقتضائے طبع ہے۔

ثالثاً اس پر کہ طبیعت واحدہ مادہ واحدہ میں فعل واحد ہی کرے گی اور یہ سب ممنوع بلکہ باطل ہیں۔

اقول سابعاً بلکہ ہم ثابت کر چکے کہ اُن کے نزدیک طبیعت واحدہ نے مادہ واحدہ میں افعال مختلفہ متباینہ بالنوع کئے کہ افلاک مجوف بنائے جن میں محدب و مقعر۔
خاصاً اثبات وجود واقعی کے درپے ہو کر تنصیف کرہ میں وہاں بھی ملانا عجیب تنصیف وہی سے دائرہ موہومہ بنے گا یا موجودہ۔

سادساً اگر وہی سے گذر کر خاص حسی لو تو اب وہ کرہ بتاؤ جس کی تنصیف حسی کرو گے۔
زمین پر کسی کرے کا حقیقیہ ہونا ثابت نہیں کر سکتے اور واقع میں افلاک میں بھی ثبوت نہیں کما تقدم
(جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے) اور فرض کر لیں تو اُن کی تنصیف حسی تمہارے نزدیک محال۔

سابعاً فرض کر لیں کہ کوئی کرہ حقیقیہ قابل تنصیف حسی تمہیں مل سکے اب اپنی تنصیف کا
ضامن بتاؤ کہ صحیح دو نصف کر سکو گے ہاتھ اتنا بھی نہ بہک سکے گا کہ ایک جُز۔ لائیجزی کی قدر
دونوں نصفوں میں فرق ہو، اور جب یہ کچھ نہیں تو وہی زرا تو ہم رہ گیا جس کا کوئی منکر نہیں دائرہ واقعہ
نہ ثابت ہونا تمہارا نہ ہوا۔

ثامناً نفی جُز پر مبنی نہ ہونا بھی عجیب منطوق ہے، اس کی بنا ثبوتِ مادہ پر ہے اور ثبوتِ
مادہ کی بنا نفی جُز پر۔ یہ ہے ابن سینا کی ریاست۔

اگر کئے طبیعت واحدہ اجزائیں بھی فعل واحد ہی کرے گی اقول انہیں ملا ہی نہ سکے گی
کہ اتصال اجزاء محال ہے پھر کرہ کہاں سے بنائے گی۔

دوم اصحاب جُز دائرہ حسیہ سے تو منکر نہیں حسیہ حقیقیہ ہو سکتا ہے یوں کہ دائرہ حسیہ
میں کچھ اجزاء واقع ہیں اونچے کچھ نیچے ہونگے۔ ہم ایک خط مستقیم مرکز دائرہ پر رکھ کر سب اونچے
جُز پر رکھیں گے نیچے اجزائیں اس خط کی مقدار سے جتنی کمی ہے اسے اجزاء لائیجزی بھر کر
پوری کریں گے۔ اگر سب طرف کی پوری ہو کر بعد برابر ہو جائے دائرہ حقیقیہ ہو گیا اور اگر کہیں
اتنی کمی رہے کہ اب ایک جُز رکھیں تو خط کی مقدار سے اونچا ہو جائیگا تو معلوم ہوا کہ یہاں کمی
ایک جُز سے کم کی ہے تو جُز منقسم ہو گیا، اور اگر غیر متناہی اجزاء رکھتے جائیں اور خلا کبھی نہ بھرے

تو اس کی تقسیم نامتناہی ہوتی اور یہ ان کے مذہب کے خلاف ہے کہ ہر بعد کو وہ بھی متناہی مانتے ہیں۔
اقول اولاً کلام وجود دائرہ میں تھا نہ رے تو تم وخیل میں کہ محتاج بحشم نہ تھا اور اس تدبیر سے ثابت ہوا تو وہی تو ہم نہ واقع میں دائرہ بنا لینا کہ یہ تدبیر نہ ہوگی مگر وہم میں واقع میں ایک جڑ کی قدر نشیب و فراز کو نہ اختیار کر سکتے ہوں نہ اس کے بھرنے کو ایک جڑ کہیں سے لا سکتے ہو، تو جو مقصود تھا ثابت نہ ہوا، اور جو ثابت ہوا مقصود نہ تھا۔ یہ ابن سینا کی ریاست ہے۔
 ثانیاً ابن سینا کی جاں فشانی پر افسوس آتا ہے کہ محض خط القیاد و نفع فی الزماد ہے دو جڑ متصل ہو ہی نہیں سکتے، اُن سے خلا بھرنا کیسا۔ ایسی ہی تقریر شبہ ثالثہ میں تھی اور وہیں اس کا رد گزرا۔

ثم اقول یہ سب برودومات بے وجہ ہے، ہمارے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ نہ براہین ہندسیہ نفی جڑ پر مبنی نہ اُن سے نفی جڑ ہو سکے، ان کی بنا خطوط موہومہ پر ہے اگرچہ واقع میں اجزاء اسے ترکب ہو، عمارتوں میں اُن سے مدد لی جاتی ہے، دیواروں و ستون کو کون کہہ سکتا ہے کہ متصل و جدائی ہیں، مگر وہی اتصال موہوم کام دیتا ہے اور نفی جڑ اُن سے یوں نہیں ہو سکتی کہ وہ وجود جڑ باطل نہیں کرتیں بلکہ اتصال اور وہ خود محال و باللہ التوفیق، اب ان شبہات کو اگر ہم ذکر نہ بھی کریں عاقل خود اُن کا جواب سمجھ لے گا مگر گنا دینا مناسب کہ ناواقف کو یہ وہم نہ ہو کہ فلاں شبہ جواب سے رہ گیا، معہذا بعونہ تعالیٰ بیان جوابات عدیدہ و افادات جدیدہ لایسکا و باللہ التوفیق۔

شبہ ۱۶: بحکم شکل عروسی قطر مربع یعنی وتر مثلث قائم الزاویہ متساوی الساقین کا محذور مجذور ضلع کا دو چند ہے۔ اور اصول ہندسیہ میں ثابت ہو چکا ہے کہ نسبت مجذورین مجذور نسبت جذرین ہوتی ہے تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں وہ نسبت ہے کہ اس کی مثناۃ بالکریہ ہے یعنی اُس کا مجذور دو ہے اور دو کسی عدد کا مجذور نہیں تو ضرور قطر و ضلع مذکور میں نسبت صحیحہ ہے جس کے لئے کوئی عاوم مشترک نہ نکل سکے اور اعداد میں یہ نسبت محال کہ سب کا عاود کم از کم ایک موجود ہے، اور اگر ان خطوط کا ترکب اجزاء سے ہوتا تو ضرور ان میں نسبت عدویہ ہوتی یعنی ضلع کو وہ نسبت قطر سے ہے جو ایک کو اتنے سے اس نسبت کا نہ ہو سکتا دلیل روشن ہے کہ اُن کا ترکب اجزاء سے نہیں بلکہ یہ مقادیر متصلہ ہیں جن میں نسبت صحیحہ پائی جاتی ہے (صدر ا)۔

اقول ہاں اجزاء متفرقہ سے ترکب ہے اور خطوط موہومہ سے اتصال، اُن کی نسبت عدویہ ہے اور یہ صحیحہ ان موہومات کی۔ برہان نے یہی تو ثابت کیا کہ ان مقادیر متصلہ میں نسبت صحیحہ ہے

مقادیر متصلہ ہی خطوط موہومہ میں نہ کہ وہ اجزائے متفرقہ۔

شبیہ ۱۷: ایک مثلث قائم الزاویہ کو جس کا ہر ضلع ۱۰ جُز سے مرکب تو یکم عروسی وتر ۳۰۰ کا جذر ہوگا اور وہ بلا کسر ممکن نہیں تو جُز منقسم ہو گیا (مواقف مقاصد) بلکہ تحقیق یہ کہ جذراصم باطل ہے تو لازم کہ اس وتر کے لئے واقع میں کوئی مقدار ہی نہ ہو، یہ صریح البطلان ہے کہ امتداد بے مقدار یعنی چہ (صدرا)۔

شبیہ ۱۸: وہ جُز کا ایٹھ ہوا ان میں ایک جُز پر تیسرا جُز زاویہ قائمہ بناتا رکھیں تو اس قائمہ کا وتر دو جُز سے زیادہ اور تین سے کم ہوگا کہ ۸ کا جذر ہے جُز منقسم ہو گیا (مقاصد)۔

شبیہ ۱۹: ایک ضلع قائمہ جب ۳ جُز ہو دوسرا دو جُز تو وتر یکم عروسی ۳ سے بڑا اور یکم حماری ۴ سے چھوٹا ہوگا (صدرا)۔

اقول یہ سب شبہات ایک ہیں اور ان کا منشا وہی شبہ ۱۶، اور وہی ان کا جواب کہ تمہاری عروسی تمہاری حماری سب انہیں خطوط موہومہ میں ہیں اجزائے متفرقہ میں کہ جُز کا انقسام ہوا عجب کہ علامہ تفتازانی نے ۱۷ و ۱۸ کو جُدا دو شبے کیا اور صدرا نے ۱۷ و ۱۹ کو یوں تو کر ڈروں بلکہ غیر متناہی صورتیں نکل سکتی ہیں جن میں مجموع مجذورین ضلعین مجذور صحیح نہ ہو پھر غیر متناہی شبے کیوں نہ گنائیے۔

شبیہ ۲۰: چار چار جُز کے چار مستقیم خط لیں اور انہیں برابر رکھ کر تاخذہ امکان خوب ملا دیں کہ شکل مربع پیدا ہوں ظاہر ہے کہ اس کے قطر میں بھی چار ہی جُز آئیں گے اگر واقع میں اتنے ہی ہیں تو قطر و ضلع برابر ہو گئے اور یہ عروسی سے محال، اور اگر ایک ایک جُز کے فصل سے ہیں تو قطرات جُز کا ہوا اور یہی مقدار دو ضلعوں کی ہے کہ ایک جُز دونوں میں مشترک ہے تو مثلث کے دو ضلع مل کر تیسرے کے برابر ہوئے، یہ حماری سے محال (یعنی اگر کہیں ایک جُز سے زائد کا فصل ہے تو محال اعظم کہ ایک ضلع دو کے مجموعہ سے بڑھ گیا) اگر کہیں ایک سے کم کا فصل ہے تو جُز منقسم ہو گیا (ابن سینا، مواقف، مقاصد، صدرا)۔

اقول ایک بات ہے لفظ گٹھا گٹھا کر جتنی بار چاہو کہو، تو یہ مواقف نے ایک کو دو کیا اور مقاصد و صدرا نے تین اور جواب وہی کہ ملانا محال، بلکہ اضلاع و قطر سب کے تمام اجزا متفرق رہیں گے اور عروسی و حماری امتدادات موہومہ کا حال بتائیں گی۔ اجزائے قطر ضلع یا مجموعہ ضلعین سے ہم ہو یا برابر یا زائد، اس میں ایک شئی ابن سینا سے رہ گئی کہ ممکن کہ اجزائے قطر میں کہیں خلا ہو

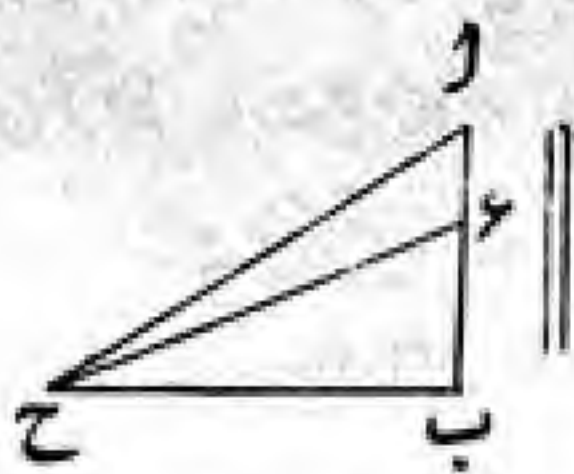
اور کہیں بالکل نہ ہو جس سے اس کی مقدار ۴ سے زائد اور ۳ سے کم رہے، موافق و صدرا سے یہی شے رہ گئی، شرح مقاصد میں اس کی طرف توجہ کی کہ یوں منتزع ہے کہ خطوط مستقیم ہیں اور تا حد امکان ملا دئے ہیں۔

اقول تا حد امکان ملا دینا نفی خلا کرتا ہے تو پہلی ہی شق پر اقتصار واجب تھا باقی سب بیکار، اور جب اس کے بعد یہی خلا کا احتمال اور اس کی وہ تین شقیں ممکن رہیں تو اس چوتھی سے کون مانع ہے، کیا واجب ہے کہ ملائے کا اثر سب اجزا پر یکساں ہو بلکہ یہی کیا ضرور ہے کہ تمہارے ملائے کے بعد خطوط مستقیم ہی رہیں، غایت یہ کہ مستقیمہ رہ کر بھی تفاوت خلا سے مربع نہ بنے پھر اس کا بننا ہی کیا ضرور، بلکہ نہ بننا ضرور کہ عروسی و حماری نہ بگڑیں۔

ثلاً قول ابن سینا کی یہ جہاں کا ہی پتہ دے رہی ہے کہ اصحاب جز کی طرف اس کی وہ نسبت اقرار مربع غلط تھی ورنہ نہ اس محنت کی حاجت ہوتی نہ ان شقوں کی، نہ چار ہی کا خلف دکھانے کی نہ آسانی کو کوئی خاص شمار اجزا فرض کرنے کی بلکہ اتنا کہ دینا کافی ہوتا کہ مربع تمہیں مسلم اور بر تقدیر اجزا ہر ضلع میں جتنے جز ہوں گے اتنے ہی قطر میں آئیں گے اور یہ عروسی سے باطل۔

شعبہ ۲۱؛ مثلث قائم الزاویہ جس کا ہر ضلع ۵، ۵ جز ہے، حکم عروسی اس کا وتر ۵۰ کا جذر ہوگا، اب ہم اس وتر کا ایک ہر اس کے پاس کے ضلع کا ایک جز چھوڑ کر رکھیں تو ضرور ہے کہ دوسرا سرا ایک جز سے کم اپنے پاس کے ضلع سے سر کے توجہ منقسم ہو گیا، ایک جز سے کم برکناؤں ضرور ہے کہ اگر یہ بھی ایک جز سر کے تو پہلا ضلع ۴ جز کا ہوا اور دوسرا ۶ کا تو یہ وتر ۵۲ کا جذر ہو گیا حالانکہ ۵۰ کا تھا (صدرا)۔

اقول تخم تقریب یہ ہے کہ مثلاً مثلث $\triangle ABC$ میں جب وتر AC کو نقطہ سے نیچے سر کا کر مثلاً نقطہ E پر رکھو تو محال ہے کہ اس کا دوسرا کنارہ نقطہ C پر منطبق رہے ورنہ $EC = AC$ ہو حالانکہ قطعاً چھوٹا ہے کہ وہ AB ، BC کے مربعوں کا جذر ہے



اور یہ AB ، BC کے BC مشترک ہے اور AB سے چھوٹا ہے تو اس کا مربع چھوٹا ہے تو ان دو مربعوں کا مجموعہ ان دو مربعوں کے مجموعہ سے چھوٹا ہے تو ان کا جذر EC ان کے جذر AC سے چھوٹا ہے تو واجب ہے کہ وتر کا دوسرا کنارہ بھی نقطہ C سے آگے پڑے اور اس کا وقوع خط BC کی استقامت پر ممکن بلکہ واقع ہے مثلاً AB دیوار ہموار

ہو اور ب ۶ صحن مستوی اس دیوار پر لوح ایک چھڑی یوں رکھی ہے کہ
 ناویہ قائمہ ب کا وتر بنی ہے جب اس کا سرکہ ل پر ہے نیچے سرکہ کا
 ۵ پر رکھو گے ضرور دوسرا سرکہ ح پر تھا ع کی طرف سرکہ کر س پر آئے گا
 تو اسی ضلع ب ح کی استقامت پر آئے گا اور ل ب مثلث ل ب ح
 کے عوض ۵ ب س ہوگا، اس صورت میں ل ۵ اگر ایک جُز ہے ضرور ح س ایک جُز سے کم ہوگا
 اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ اس مثلث کا متساوی الساقین ہونا جس طرح شبہ میں لیا ضرور نہیں وہ ضرور
 ایک تصویر ہے جس سے اختلاف مقدار وتر دکھائی جاسکے۔ رہا جواب اقول واضح ہے اولاً مثلث
 بے اتصال اجزا نہ بنے گا اور وہ محال۔

ثانیاً تینوں ضلعوں میں اجزائے متفرقہ ہیں اور ان میں امتدادات وتر کا ایک سرکہ اگر ایک ضلع
 کے جُز سے دوسرے پر آئے گا ضرور ایک امتداد طے کرے گا اور دوسرا سرکہ اس سے کم امتداد
 نہ کہ جُز سے کم۔

ثالثاً اگر اتصال اجزا ار لو تو یہ سارا دفتر کا و خور د ہو جائے گا سرکانے سے وتر ہی
 وہ نہ رہے گا جسے کہو کہ شئی واحد کی مقدار بڑھ گئی پہلے اتنے کا جذر تھا اب وہی وتر اتنے کا
 جذر ہو گیا۔ فرض کرو $\frac{1}{2}$ ب ح ایک مثلث ہے جس کا ضلع ل ب ۳ جُز، ب ح ۴ جُز
 وتر ل ح ۵ جُز جس سے عروسی نہ بگڑے اس وتر کا نقطہ ل ضلع ل ب میں مشترک ہے اور
 ح ضلع ب ح میں ل ب اگر دونوں ضلعوں کی مقدار برقرار رکھ کر وتر کو سرکانا چاہو تو وہ صرف
 تین جُز کا رہ جائے گا اور اگر وتر کی مقدار بحال رکھو تو دونوں ضلعوں میں سے ایک ایک جُز کم
 ہو جائے گا اور ل ب وہ ۶ ب ۵ ہوگی اور اس ۵ جُز کے وتر ل ح کو اگر یوں رکھو کہ اس کا
 جُز ل ضلع ۶ ب کے ۶ سے اوپر ہو تو یہی صورت ل ب ح پھر عود کرے گی، اور اگر یوں رکھو
 کہ ۶ اسی کے اجزا کی سمت میں رہے اس طرح $\frac{1}{2}$ ب ح تو اب نقطہ ۶ بھی اس میں شامل
 ہو کر وتر ۶ جُز کا ہو جائے گا وہ وتر نہ رہا اس پر اگر عروسی وارد کرو تو یہ شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف
 رجوع کرے گا اور انھیں کے رد سے رد ہو جائے گا۔ کلام اس شبہ میں ہے اور اگر سمت
 بچا کر یوں رکھو $\frac{1}{2}$ ب ح تو نہ مثلث رہا نہ وتر شکل ذوالربع اضلاع ہوگی، بہر حال تمہارا مقصود
 کہ سرکانے سے وتر واحد کی مقدار بدل گئی حاصل نہیں ہو سکتا۔

شبہ ۲۲: وہی دیوار و صحن پر چھڑی کے دونوں سرے جن سے مثلث قائم الزاویہ بنے

اب اُسے نیچے کی طرف سے جہاں صحن سے ملی ہے بتدریج ضلع ب ح کی جانب مقابل کھینچیں یوں کہ دیوار سے ملی اُترے یہاں تک کہ بائیں دیوار میں زمین پر آجائے ظاہر ہے کہ ل دیوار سے اُترتا جائیگا اور ح صحن پر جانب مقابل ب ح میں بڑھتا جائے گا۔ اب اگر یہ اُترتا اور بڑھتا برابر مقدار میں ہو تو وتر ل ح زمین پر اب اس طرح رکھا ہے کہ پورے ضلع ب ح پر ہے اور اس سے جتنا سرکا اُسنا زائد ہے اور وہ سرکنا اُترنے کے برابر مانا اور اُترتا بقدر ضلع ل ب یعنی قامت دیوار تھا تو وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ کے برابر ہو گیا اور یہ ہماری سے محال ہے (یعنی اور اگر سرکنا اُترنے سے زائد ہو تو استحالہ ازید ہے کہ وتر دونوں ضلعوں کے مجموعہ سے بڑھ گیا) لاجرم سرکنا اُترنے سے کم ہوگا، اب اگر دیوار پر سے ایک جُز اُترے تو واجب کے صحن پر ایک جُز سے کم ہر کے، انقسام ہو گیا (مواقف موضحاً)۔

اقول یہ اُسی شبہ سابقہ کی گویا دوسری تقریر ہے اور اس پر اولاً و ثانیاً

وہی ہیں۔

ثالثاً اس پورے وتر کا دیوار پر سے اُترتا محال کہ اس کا جُز ل دیوار کا جُز تھا کہ

دونوں میں مشترک تھا۔

رابعاً یہیں سے ظاہر کہ اُس چھڑی یا کڑی کو وتر کہنا صحیح نہیں وتر میں دو جُز

اور ہیں ایک دیوار کا ایک صحن کا۔

خاصاً یہیں سے روشن کہ اس پورے وتر کا صحن پر سرکانا بھی باطل کہ ح اس میں

اور صحن میں مشترک ہے اور اگر ل و ح دونوں جُز چھوڑ کر صرف چھڑی کو سرکائیے تو شبہ کا ایک ایک

فقہہ مغل ہوگا۔

اولاً یہ وتر نہیں۔

ثانیاً اُترنے کی مسافت سارا ضلع ل ب نہ ہوتی کہ اس کا جُز ل متروک ہے۔

ثالثاً نہ صرف ل بلکہ ب بھی کہ چھڑی دیوار سے ملی جُز زمین پر پہنچے گی اس کا پہلا سرا

نقطہ ب پر نہیں آسکتا بلکہ ب کے برابر جو جُز ضلع ب ح میں ہے اس پر آئے گا کہ دیوار سے

ملی ہوئی اُتری ہے نہ کہ حلول و تداخل کئے۔

رابعاً اب اس کا انطباق بھی پورے ضلع ب ح پر نہ ہوگا کہ جُز ب

متروک ہے۔

خاصاً اس صورت پر حاصل یہ ہوا کہ ضلع لب - ۲ جز + ضلع ب ج - یک جز = وتر - ۲ جز = ضلع لب + ضلع ب ج یک جز = وتر تو ہماری وارد نہ ہوگی، ہاں اگر عروسی وارد ہو تو اسی شبہ ۱۶ تا ۱۹ کی طرف رجوع اور اسی کے دفع سے مدفع ہوگی، کلام اس تقریر شبہ میں ہے۔

شبہ ۲۳: اقلیدس نے مقالہ دوم میں ثابت کیا ہے کہ ہر خط کے ایسے دو حصے کر سکتے ہیں کہ قسم اصغر میں خط کی سطح یعنی حاصل ضرب قسم اکبر کے مربع کے برابر ہو، اب جو خط مثلاً تین جز سے ہے اسے اگر صحیح تقسیم کریں تو دو اور ایک اقسام ہوئے کل یعنی تین جز کا قسم اصغر ایک میں حاصل ضرب ۳ ہوا۔ اور قسم اکبر ۲ کا مربع ۴، تو ضرور ہے کہ کسر پر تقسیم کریں (یعنی قسم اکبر دو جز سے کم لیں اور اصغر ایک جز سے کچھ زیادہ کہ وہ تقسیم بن پڑے تو جز منقسم ہو گیا) (صدر)۔

اقول اولاً ہرگز کسر سے بھی صحیح نہ آئے گا کہ اس کی تصحیح کو انقسام جز مانیں، دلیل یہ کہ خط کو لا فرض کیجئے اور قسم اکبر کو ۶، تو قسم اصغر ۴ ہوگی اور مساوات یہ بنے گی:

$$(۴-۶) = ۶ \text{ یعنی } ۴ - ۶ = ۶ \text{ بجبر و مقابلہ } ۴ = ۶ + ۶ \text{ تکمیل مجذور کریں } ۶ + ۶ + ۶ = ۱۸ = ۴ + ۶ + ۶ = ۱۶$$

اب $\frac{۱۶}{۹}$ مربع کامل ہے کہ مربع کامل کا مساوی ہے اور اقلیدس کے مقالہ ۹ شکل اول سے ثابت ہے کہ مربع کو مربع میں ضرب دینے یا مربع پر تقسیم کرنے سے بھی مربع کامل حاصل ہوتا ہے تو $\frac{۱۶}{۹}$ مربع کامل ہے جس کا جذر $\frac{۴}{۳}$ نیز اسی شکل نے ثبوت دیا ہے کہ مربع کامل کو جس میں ضرب دئے یا جس پر تقسیم کئے سے مربع کامل حاصل ہو وہ مضروب فیہ یا مقسوم علیہ

علہ اقول یہی نسبت ذات طرفین و وسط ہے یعنی خط: قسم اکبر: قسم اصغر: لاجرم بحکم اربعہ متناسبہ خط \times قسم اصغر = مربع قسم اکبر کو اقلیدس نے کہ مقالہ دوم شکل ۱۱ میں خط کی یہ تقسیم بیان کی پھر مقالہ ۶ شکل ۲۴ میں خط کو نسبت ذات طرفین و وسط پر تقسیم کرنا محض عبث ہے یہ وہی مقالہ دوم میں ثابت ہو چکا تھا ۱۲ منہ غفرلہ۔

علہ مسئلہ ضرب استبانت اولیٰ میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا۔ استبانت چارم سے ظاہر اگر دو مربعوں کا حاصل قسمت مربع نہ ہو اور حاصل قسمت و مقسوم علیہ کا مسطح = مقسوم ہوتا ہے تو مربع و غیر مربع کا مسطح مربع ہوا حالانکہ استبانت چارم ہے کہ غیر مربع ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

علہ مسئلہ ضرب استبانت دوم میں ہے اور مسئلہ تقسیم کہ ہم نے زائد کیا اس سے ظاہر مربع \div عدد جبکہ مربع ہے تو ضرور عدد \times مربع = مربع ہے تو عدد مربع ہے ۱۲ منہ۔

بھی مربع کامل ہوتا ہے یہاں لچ کو ۵ میں ضرب دینے سے مربع کامل حاصل ہوا تو واجب کہ ۵ بھی مربع کامل ہوا اور یہ بدیہی البطلان ہے، و بوجہ دیگر ۶ قسم اصغر کو فرض کیجئے تو اکبر لا۔ ۶ ہے اور مساوات یہ لا۔ ۶ = (لا۔ ۵) = لا۔ ۲ = لا۔ ۶ + ۶ = لا۔ ۶ بجبر و مقابلہ لا۔ ۶ + ۶ = لا۔ ۶ = ۰ بلکہ لا۔ ۶ = لا۔ ۶ بتکمیل مجذور لا۔ ۶ لا۔ ۶ = لا۔ ۶ + لا۔ ۶ = لا۔ ۶ = لا۔ ۶ یہاں دو استحالے ہوئے، ایک تو بدستور تین کا مجذور کامل ہونا، دوسرے منفی کا مجذور ہونا، حالانکہ کوئی منفی مجذور نہیں ہو سکتا کہ اُس کا جذر مثبت ہو یا منفی بہر حال اس کے نفس میں حاصل ضرب مثبت آئے گا کہ اثبات کا اثبات اور نفی کی نفی دونوں اثبات ہیں ہاں نفی کا اثبات یا اثبات کی نفی نفی ہے مگر مجذور میں اس کا امکان نہیں کہ مضروبین میں تبدل نفی و اثبات سے غٹے کی ضرب اس کے نفس میں نہ ہوئی تو اگر یہ شکلیں خط مرکب من الاجزاء کو بھی شامل ہوں خود غلط و باطل ہیں۔

لطیفہ اقول ہمارے یہ دونوں بیان نفس ہر دو شکل پر بھی وارد ہو سکتے ہیں کہ لا و ۶ جس طرح اعداد مفروض ہو سکتے ہیں یونہی امتداد اولہ جواب ترکنا کا للاختیار۔

لطیفہ اقول یہاں ایک منطقی سوال ہے شک نہیں کہ ہر مجذور منفی ہو سکتا ہے مثلاً ۳۶ - (۴) = ۲۰ تو صادق ہوا کہ بعض مجذور منفی ہیں تو اس کا عکس بھی صادق ہوگا کہ بعض منفی مجذور ہیں، حالانکہ اس کی نقیض صادق ہے کہ کوئی منفی مجذور نہیں و جوابہ ظاہر من دون استتار۔

ثانیاً حل وہی ہے کہ ہندسہ ہمیشہ امتدادات موہومہ سے بحث کرتا ہے اجزائے متفرقہ سے جو خط مرکب ہوا سے ایک اتصال موہوم عارض ہوگا، اُس کی یہ تقسیم ہو سکے گی نہ کہ اجزائی۔ مشبہ ۲۴ : اقلیدس کی پہلی شکل ہے کہ ہر خط پر مثلث متساوی الاضلاع بنا سکتے ہیں تو اگر خط دو جز کا ہو اُس پر مثلث نہ بنے گا، مگر یونہی کہ تیسرا جز اُن دونوں کے ملحق پر رکھا جائے گا یا یوں کہتے کہ جب دو عددوں کا حاصل ضرب مربع ہو تو وہ دونوں مسطح متشابه ہیں (شکل ۲ مقالہ ۹) دو مسطح متشابه وہ جن کے اجزائے ضربی متناسب ہوں (صدر مقالہ ۷) اور ہر دو مسطح متشابه دو مربعوں کی نسبت پر ہوتے ہیں (شکل ۸ مقالہ ۸) تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو وہ دو مربعوں کی نسبت پر ہیں پھر دو عدد کہ دو مربعوں کی نسبت پر ہوں اور ان میں ایک مربع ہو تو دوسرا بھی مربع ہے (شکل ۲۲ مقالہ ۸) تو جن کا حاصل ضرب مربع ہو اور ان میں ایک مربع ہے تو دوسرا بھی مربع ہے تو لچ کہ مربع ہے اور ۵ میں ضرب دینے سے مربع بنا، لاجرم ۵ بھی مربع ہے حالانکہ ہرگز نہیں ۱۲ منہ غفرلہ۔

تو انقسام ہو گیا (شرح مقاصد)۔

اقول یہ وہی شبہ ۵ ہے اور اس کا رد وہیں گزرا، اجزا رکبھی نہ ملیں گے بلکہ ان میں امتداد فاصل ہوگا اسی کا انقسام حاصل ہوگا۔
شبہ ۲۵ : ہر خط کی تنصیف کر سکتے ہیں۔ اب اگر اجزائے طاق سے ہو جز سے منقسم ہو جائے گا (مواقف و صدرا)۔

اقول یہ وہی شبہ ۱۱ ہے اور وہیں اس کا جواب۔
شبہ ۲۶ : ہر زاویہ کی تنصیف ہو سکتی ہے (مواقف و مقاصد) تو وہ جز کہ دونوں خطوں کے ملتی پر ہے منصف ہو گیا (شرح مقاصد)۔

اقول تنصیف زاویہ کی ہوگی یا راس کی، ثانی خود محال کہ راس زاویہ فلاسفہ کے نزدیک بھی نہیں مگر ایک نقطہ اور اول پر جب تنصیف زاویہ سے تنصیف نقطہ راس نہ ہوئی تنصیف جز۔ راس کیوں ہوگی کہ وہ نہیں مگر اسی نقطے کی جگہ۔

شبہ ۲۷ : ایک مثلث متساوی الساقین میں جس کے قاعدے کے اجزا ہر ساق سے کم ہوں ظاہر ہے کہ راس زاویہ پر ساقوں میں اصلاً انفراج نہیں، اور پھر ہر امتداد پر بڑھتا گیا ہے تو قاعدے کی طرف سے اوپر چلنے میں ہر جگہ گھٹتا جائے گا یہاں تک کہ ایک جز کی قدر رہ جائے گا، اور اس سے اوپر ایک جز سے کم ہوگا یہی انقسام ہے (حضری فی شرح کتاب الابرہری) شاہ عبدالعزیز صاحب نے حواشی صدرائیں اس کی یہ تصویر کی کہ دونوں ساقین ۵، ۵ جز کی ہوں اور قاعدہ ۴ جز کا اور انفراج کا گھٹناؤں کہ دونوں ساقوں سے ایک ایک جز حذف کریں تو وہ ۴، ۴ کی رہیں گی اور وتر ۳ کا، یونہی ایک ایک جز ساقوں میں سے کم کرتے جائیں تو وتر ایک جز سے کم رہے گا۔

اقول وتر کا تین جز کی قدر سے کم ہونا محال کہ ساقوں میں کتنے ہی اجزا کم لیں ضرور دو جز متقابل ہونگے کہ دونوں وتر میں داخل ہوں گے اور ان کے بیچ میں کم سے کم ایک جز کی قدر انفراج اور اگر ساقوں کے دونوں جز بنتی چھوڑ کر وتر میں ۴ جز لئے اگرچہ یہ خلاف فرض ہے کہ اب وتر ساقوں سے اکبر ہو مگر اب تصویر مذکور پر کوئی محال نہ لازم آئے گا۔ جب ساقوں میں ۵، ۵ جز ہیں وتر میں ۴ جز ہیں ایک ایک کے حذف پر جب ساقوں میں دو دو جز رہیں گے وتر میں جز وسطانی ایک ہوگا، آگے ساقوں میں سے حذف نہیں کر سکتے کہ یہ ۲، ۲ جز یوں ہیں کہ ایک ملتی کا دونوں میں مشترک ہے اور ایک ایک امتداد کا جب اسے حذف کر دے صرف جز ملتی رہ جائے گا، نہ ساقین رہیں گی نہ وتر نہ مثلث، تو انقسام کب ہوا، صدرائے اس

شبہ حضری کو ضعیف ترین دلائل سے کہا۔ عماد نے اس کی وجہ یہ بتائی کہ یہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقی کے بعد زاویہ بقدر ایک جُز کے رہے تو ملتقی پر جُز سے کم ہوگا، لیکن یہ ممنوع ہے کیوں نہیں جائز کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر دو جُز کے ہو تو ملتقی پر پورا جُز ہوگا۔

اقول اولاً صدر آئے اس بنا پر تضعیف نہ کی اس نے خود وہ ضعف بتا دی ہے کہ جتنے دلائل مثلث قائم الزاویہ مسلم متکلیں کے سوا اور کسی شکل ہندسی پر مبنی ہیں اضعف دلائل ہیں کہ متکلیں انہیں نہیں مانتے تو ان کا وجود اتصال جسم پر مبنی اور اتصال جسم نفی جُز پر، تو ان سے نفی جُز پر استدلال مصادره ہے یعنی یہ دلیل ایسی ہی ظاہر ہے کہ مثلث متساوی الساقین جس کا قاعدہ چھوٹا ہو نہ ہوگا مگر حاد الزوایا اور متکلیں صرف مثلث قائم الزاویہ کے قائل ہیں یہ وجہ ضعف ہے نہ وہ اگرچہ اس استثنا کا بطلان بھی اُس پر سن چکے کہ متکلیں ہرگز کسی شکل کے قائل نہیں۔

ثانیاً یہ بھی ایک ہی کہی کہ دلیل اس پر مبنی کہ ملتقی کے بعد انفراج بقدر ایک جُز کے رہے تو ملتقی پر جُز سے کم ہوگا۔ سبحان اللہ ملتقی پر کہاں انفراج اور کہاں زاویہ۔

ثالثاً ایک جُز سے مراد تنہا جُز واحد تو خود باطل ہے جسے مجنون ہی مانے گا ساقوں کے دونوں جُز کہہ جائیں گے اور اگر ایک جُز، انفراج مراد تو اس پر بنائے دلیل خط القیاد اور دو جُز کی اصلاً حاجت نہیں جب ساقوں کا یہ ایک ایک جُز حذف کرو گے نہ مثلث رہے گا نہ ساقین نہ وتر نہ زاویہ نہ انفراج کہا تقدّم۔

سابعاً ہم شبہ کی وہ تقریر کریں جس پر کچھ وارد نہیں ۱۰، ۱۰ جُز کے دونوں ضلع اور ۶ جُز کا وتر ساقوں کا انفراج وہ فاصلہ ہے جو ان کے دونوں جُز و متقابل کے اندر ہے اس کی مقدار وتر کے اجزائے وسطانی ہی ہیں یعنی ساقین کے دونوں جُز چھوڑ کر یہ مجموعہ امتداد وتر ہے نہ کہ فصل بین الساقین، تو صورت مذکورہ میں انفراج ۳ جُز ہوا اب ساقین سے ایک ایک جُز کم کیا، ضرور ہے کہ انفراج گھٹا، اب اگر ایک جُز سے کم گھٹے جُز منقسم ہو جائے گا۔ تو ضرور یہاں انفراج ۳ جُز رہا، پھر ایک ایک جُز ساقوں سے گھٹایا دو جُز رہا پھر گھٹایا ایک جُز رہا۔ اب ساقوں میں ۷، ۷ جُز ہیں اور انفراج صرف ایک جُز، اب جتنی بار ساقوں سے ایک ایک جُز کم کرو گے ضرور انفراج ایک جُز سے کم، پھر اس کم سے کم، پھر اس سے بھی کم رہے گا اور یہی انقسام ہے۔

ثم اقول حضری نے تطویل کی اور قاعدہ چھوٹا لینے کی بھی حاجت نہیں۔ بہت

صاف و مختصر یہ تقریر ہے کہ مثلث متساوی الاضلاع ہے جس کا ہر ضلع ۳ جُز: ب: ج: ۶۵ کا
 فاصلہ ایک جُز ہے تو ضرور ب ج کا اُس سے کم رہا۔ جواب اقول واضح ہے اجزاء ہرگز متصل
 نہ ہوں گے امتداد فاصل ہے وہی ہر جگہ گھٹے گا خواہ اجزاء پہلے امتداد سے کم ہوں یا برابر یا زائد۔
 شبہ ۲۸: محیط دائرہ اگر اجزائے لاتجزئی سے مرکب ہو تو ظاہر ہے کہ ان کے لئے دو طرف ہونگی
 ایک بیرونی خارج دائرہ کی جانب ہے، یہ محذب ہے۔ دوسری اندرونی کہ داخل دائرہ کی طرف ہے،
 یہ مقعر ہے۔ یہ دونوں طرفیں اگر برابر ہوں تو مرکز زمین پر جو دائرہ بال بھر قطر کا لودہ اور فلک الافلاک
 کا منطقہ برابر ہو گیا کہ معدل النہار کے محذب و مقعر مساوی ہوتے۔ اب اُس کے نیچے ایک اور
 دائرہ بلا فصل لیجئے ضرور اس کا محذب مقعر معدل کے مساوی ہے کہ دونوں منطبق ہیں اور بغرض مذکور
 اس کا مقعر اس کے محذب کے مساوی ہے تو اس کا مقعر محذب معدل کا مساوی ہے۔ یونہی متصل دائرے فرض کرتے آئیے یہاں تک کہ اس
 دائرہ صغیرہ سے مل جائیں جو مرکز زمین پر لیا تھا ان سب کے مقعر و محذب برابر ہوں گے اور ہر ایک کا
 محذب بحکم الطباق اس سے اور پروانے کے مقعر سے اور بحکم تساوی اُس کے محذب سے تو فلک سے
 اُس دائرہ زمین تک یہ تمام دو دائرے برابر ہوتے، لاجرم دائرے کا مقعر اس کے محذب سے چھوٹا ہو گا یہ
 چھوٹا ہونا دو ہی طرح ہو سکتا ہے، ایک یہ اجزاء کی زیریں جانب بالائی سے چھوٹی ہو تو جُز منقسم ہو گیا۔
 دوسرے یہ کہ زیریں جانب اجزاء خوب ملے ہوئے ہوں اور بالائی جانب جدا جڑیوں بھی انقسام ہو گیا
 کہ غیر ملاقی غیر ملاقی ہے۔ معینہ بالائی جانب میں جو فرجے ہیں اگر ایک جُز سے کم ہیں جُز منقسم ہو گیا اور
 ایک جُز کی قدر ہیں، تو دائرے کا محذب مقعر سے دونا ہو گیا، اور یہ لبشہات جس باطل ہے (ملخص
 موافقت و مقاصد)

اقول رحمہ اللہ العلماء ورحمنا بہم (اللہ تعالیٰ علما پر رحم فرمائے اور ان کے

صدقے ہم پر بھی رحم فرمائے۔ ت) یہ سب تلمیح محض ہے۔

اولاً محذب و مقعر کُرے میں ہوتے ہیں محیط دائرہ میں محذب و مقعر آج ہی سُنے محیط بہر حال

ایک خط غیر منقسم ہے جس میں عرض محال خواہ خط عرضی ہو جیسے فلاسفہ مانتے ہیں۔ یا جوہری۔

محیط کے لئے اگر دو طرفیں ضروری ہوں تو دائرہ قطعاً محال ہو گیا کہ اُسے محیط سے چارہ نہیں اور وہ

جوہری ہو یا عرضی مستحیل العرض۔

ثانیاً اگر بالخصوص محیط جوہری میں یہ بدہمت عقل کی مصادمت ہے تو دلیل یہیں

تمام ہو گئی کہ اجزاء میں دو طرفیں ثابت ہوئیں، قطعاً فرض شے دون شے کے صالح ہوتے۔ آگے

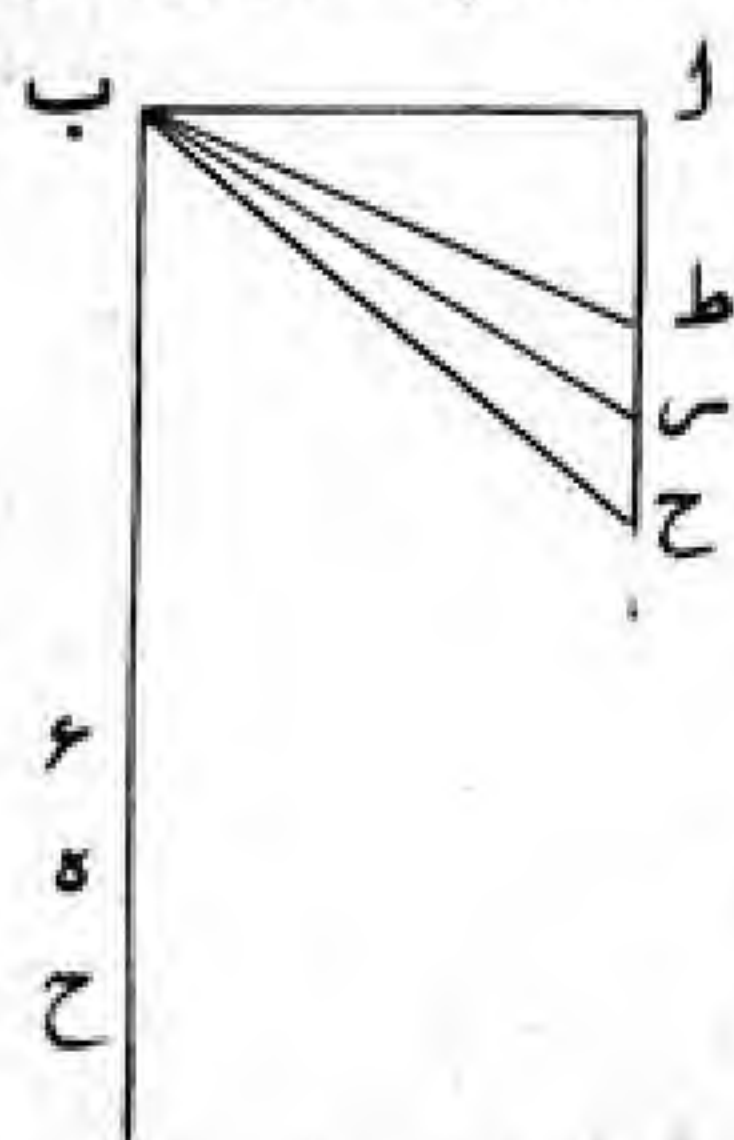
تمام شقوق تطویل فصول ہیں۔

ثالثاً جب محیط واحد میں مقعر کا محدب سے چھوٹا ہونا واجب، تو دوسرا دائرہ جو اس کے پیٹ میں اس سے بالکل متصل لیا جائے گا اس کا محدب اس کے مقعر سے مساوی ہونا کیونکہ ممکن، خط واحد میں نیچے کی طرف جب اوپر والی سے چھوٹی ہے تو اس کا محدب کہ اُس کے مقعر کے نیچے ہے قطعاً اس سے چھوٹا ہے، یہاں انطباق بطور تساوی نہیں بلکہ بطور احاطہ ہے کہ اُس کا مقعر اس کے محدب کو محیط ہے اور محیط ضروری محاط سے بڑا ہے۔

سابعاً ایک دائرہ جو ہری سے دوسرا ملاصق ہونا محال کہ موجب اتصال اجزا ہے۔

خامساً اجزا میں نہ زیریں و بالائی جانبین ہیں

نہ ہرگز ان میں کوئی جز دوسرے سے متصل ہے بلکہ متفرق ہیں اور امتداد فاصل اور شبہ زائل۔



شبیہ ۲۹، اب ایک خط ہے اور اس پر ل ح

متناہی اور ب ح غیر متناہی و عمود خط غیر متناہی سے نقطہ

۶ و ۵ و ح الخ کو مرکز فرض کر کے ب کی دوری پر ل ح کی

طرف قوسین کھینچیں ہر مرکز نقطہ ب سے جتنا بعید ہوگا قوس

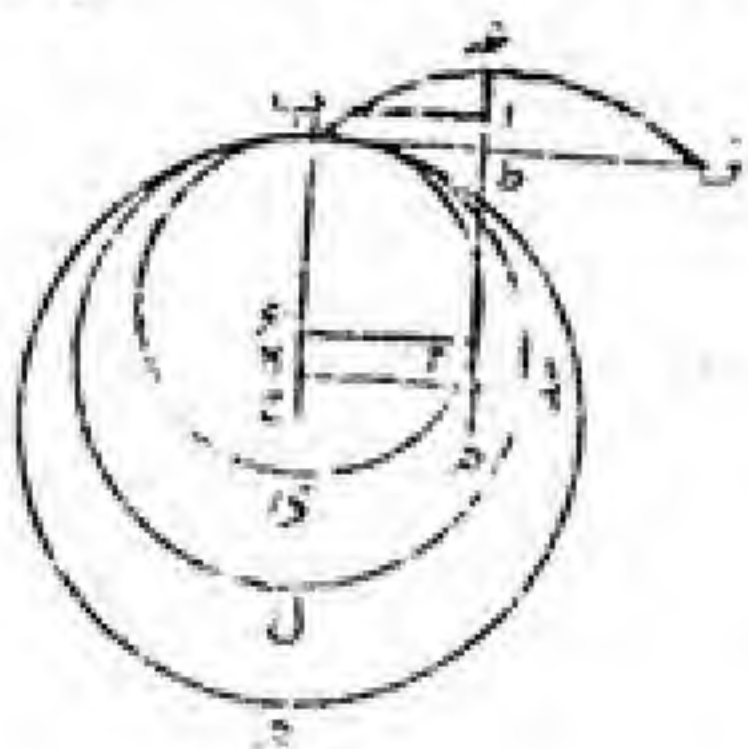
کا ملحق خط ل ح میں نقطہ ل سے قریب ہوگا اور خط ب ح

غیر متناہی لیا ہے تو ضرور خط ل ح کی تقسیم غیر متناہی ہوگی کہ قوس

کبھی خط مستقیم پر منطبق نہیں ہو سکتی اور جب تقسیم نا متناہی ہے تو جز باطل ہے (حدائق)۔

اقول بلکہ توجیہ و تقریب شبہ یہ ہے ہم دعویٰ کرتے ہیں کہ ہر خط محدود و غیر متناہی تقسیم کے

قابل ہے ل ح خط محدود ہے اس پر مربع ل ۶ بنایا اور خط ب ۶ کو ح تک کھینچ دیا ۶ پر



ب کی دوری سے دائرہ ب ی رسم کیا ضرور

ہے کہ نقطہ ح پر گزرے گا کہ ح ۶ اُس کا

نصف قطر ہے۔ اب خط ب ح میں ۶ سے نیچے

نقطہ ۵ کو مرکز لے کر ب کی دوری پر دائرہ ب ل

کھینچیں ضرور ہے کہ خط ل ح کو کہیں قطع کرے اگرچہ

صہ یا ۱۰ تک بڑھا کر کہ اس کا نصف قطر سہ ۵

خط ۶۳ سے بڑا ہے تو ضرور اس مسافت سے گزر جائے گا لیکن بی، بل دونوں دائروں کے مرکز خط واحد بح پر ہیں اور دونوں ب کی دوری پر کھینچے گئے قوس پر تماس ہیں اور تماس دائروں کا دوبارہ تماس یا کہیں تقاطع محال ہے ورنہ قطر مختلف ہو جائے، لاجرم جس کا قطر بڑا ہے جیسے یہاں دائرہ بل وہ نقطہ تماس سے چل کر تمام دورے میں چھوٹے قطر والے جیسے دائرہ بی کے باہر باہر گزرے گا تو محال ہے کہ بل خط لوح کو چار قطع کرے یا ح کے اندر سے گزر کر ح سے نیچے مثلاً ۹ پر، نیز یہ محال ہے کہ ل یا اس سے اوپر مثلاً ۱۰ پر قطع کرے کہ لب ان سب قوسوں کا نکل اول یعنی خط تماس ہے کہ اس قطر پر عمود ہے جو ان کی ایک طرف پر گزرا ہے اوریوں و تریا و ترکا جز بہر حال قطع ہو جائے گا یہ ثبوت ہے نہ وہ کہ مستدل نے کہا ل پر گزرنے سے قوس و خط کا انطباق کب لازم۔ لاجرم لوح کے درمیان کسی نقطے مثلاً ۱۱ پر قطع کرے گا بعینہ اسی بیان سے جتنا مرکز نیچے لیتے جاؤ گے قوس کا ملحق لوح کے درمیان ل کی طرف گزے گا کسی خط کے لئے اگرچہ لاتنا ہی کی محال ہے مگر لاتقصی ضرور ہے خط بح جتنا چاہیں بڑھا سکتے ہیں اور اس پر نقطے فرض کر کے ب کی دوری پر جتنے دائرے کھینچیں سب کی قوسیں لوح کے درمیان گریں گی تو خط محدود لوح کی تقسیم نامحدود ہوئی، اگر اجزا اسے مرکب ہونا واجب تھا کہ اس کی تقسیم محدود ہوتی کہ کوئی قوس جز سے کم پر نہیں کر سکتی ورنہ منقسم ہو تو ہر قوس کے مقابل ایک جز درکار اگر اجزا لاتنا ہی ہوں تقسیم نامتناہی لاتقصی ممکن نہ ہو کہ وقوف واجب ہونا چار نظام معتزلی کی طرح اجزائے غیر متناہیہ بالفعل ماننے پڑیں حالانکہ دو حاصروں میں محصور ہیں۔ یہ تقریر شبہ ہے، رہا جواب اقوال واضح ہے تقسیم نامتناہی امتداد موہوم کی ہوئی اور وہ اجزا لئے متفرقہ سے ترکب کی نافی نہیں ہاں متصلہ ہوئے تو ضرور نفی کرتی کہ قوسیں انھیں پر گزرتیں اور وہ محدود لیکن اتصال متمنع تو شبہ مندفع۔

تنبیہ اقوال اگر نفی جز سے دستبردار ہو کر اس شبہ سے صرف امتداد موہوم کی لاتناہی قسمت کا ثبوت چاہو تو وہ بھی بخیر۔

اولاً سطح مستوی جس میں خط بح کو بڑھاؤ، ایسی کتنی دور تک مل سکتی ہے زمین

عہ ل پر قطع کرے جیسے قوس لب تو خود اس کا وتر ہے اور ل سے اوپر جیسے قوس ف ب تو اس وتر کا جز ہے ۱۲ منہ غفرلہ

کڑہ ہے۔

ثانیاً وہ پرکار کہاں سے آئے گی کہ جو بھر خط پر ہزار تو سیں متمیز بنا سکے۔ نامحدود درکنار تو فعلی تقسیم تو یقیناً نامقدور۔ رہی وہی اُس کے لئے اتنا بھی ضرور کہ وہم وہاں متمایز حصے تخلیل کر سکے۔ کیا جو بھر خط میں کروڑ یا بال بھر میں ہزار حصے متمایز وہم کے وہم میں بھی آ سکتے ہیں۔ سب کی تفصیل بالائے طاق وہم اتنا ہی بتائے کہ بال کی نوک کا ہزار واں حصہ اتنا ہو گا تو محض اجمالی تصور عقلی رہا نہ کہ تقسیم وہی کہ اس کی مقدار وہم میں بھی نہیں آ سکتی۔

ثالثاً خط ب ح زیادہ سے زیادہ محدب کُرہ نار تک بڑھ سکے گا کہ تمھارے نزدیک خرق افلاک محال یا خرق وہی سہی تو محدب فلک الافلاک سے آگے، تو کسی بعد کے لئے اصلاً راہ نہیں تو خط کی لاتناہی لا تقضی بھی باطل بلکہ وقوف واجب، اگر کہئے تو ہم تو آگے بھی کر سکتے ہیں۔

اقول نوہذا اختراع ہو گا تقسیم اختراعی ہوئی نہ کہ وہی، یوں تو جس طرح خط کی تنصیف نامتناہی کہتے ہو تنصیف بھی نامتناہی کہو جس کا کوئی عاقل قائل نہیں، اگر کہئے یہ سب کچھ مسلم مگر عقل قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر تو سیں غیر متناہی ہوئیں ضرور روح کے درمیان ہی پڑیں گی، تو ضرور اس خط میں نامتناہی حصوں کی گنجائش ہے۔

اقول تو اب ہر خط اگرچہ بال بھر کا ہو حصص غیر متناہیہ بالفعل کے قابل ہو گیا، اگر اس میں کسی محدود ہی کی گنجائش ہے تو ضرور تقسیم وہیں رُک جائیگی حالانکہ نہیں رُکتی تو ضرور اس میں بالفعل حصص غیر متناہیہ کی وسعت ہے اور پھر وہ وسعت دو حاصروں میں محصور اور حاصر بھی کیسے جن میں صرف بال کی نوک کا تفاوت اگر فلسفہ ایسی ہی بدیہی البطلان باتیں مانتا ہے تو جنوں و تفلسف میں کتنا فرق ہے۔

ثلاً اقول بحمدہ تعالیٰ یہ رد فی نفسہ ہر جگہ اُن کے ادعائے تقسیم نامتناہی بالقوہ کے رد کو بس ہے کہ یہاں قوت مستلزم فعلیت وسعت ہے ظاہر ہے کہ تقسیم سے خط یا سطح یا جسم یا زاویہ کی مقدار بڑھتی نہ جائے گی کہ نہی وسعت پیدا ہوتی جائے، وسعت تو اُس کی اتنی ہی ہے جو موجود بالفعل ہے اگر اس میں بالفعل غیر متناہی حصوں کی گنجائش نہیں بلکہ صرف محدود معدود کی ہے تو قطعاً تقسیم نامتناہی لا تقضی بھی ممکن نہیں جب اُس حد تک پہنچے گی وقوف بالفعل واجب ہو گا کہ آگے وسعت نہیں تو لاتناہی لا تقضی کے لئے ان تمام امتدادوں میں بالفعل غیر متناہی کی وسعت لازم، اور وہ قطعاً باطل۔ لاجرم لاتناہی بالقوہ بھی باطل، ولہ الحمد۔

حق یہ کہ فلاسفہ کے پاس اس ادعائے باطل پر کوئی دلیل نہیں صرف جُز سے بھاگنے کے لئے اُس کے مدعی ہوئے ہیں اور براہِ جہالت اُسے ہندسہ کے سر منڈھتے ہیں حالانکہ ہندسہ اُن کے افرا سے بُری ہے اُس نے کہیں یہ دعویٰ نہیں کیا کہ ہر خط یا زاویہ کی تنصیف نامتناہی ہے بلکہ طریقہ بتایا ہے کہ زاویہ کی تنصیف چاہو تو یوں کرو خط کی چاہو تو یہ کرو یہ تو وہیں تک محدود ہے جہاں تک بالفعل ہم کر سکتے ہیں اس کے لئے اُس نے طریقہ بتایا ہے آگے سب فلاسفہ کی وہم پرستی و یاد بدستی ہے۔

ہٰکذا ینبغی التحقیق واللہ تعالیٰ
ولی التوفیق والحمد للہ رب
العالمین وافضل الصلوٰۃ والسلام
علی الجوہر الفرد المبین والہ
وصحبہ وابنہ وحزبہ اجمعین
امیت !

تحقیق یونہی چاہئے اور اللہ تعالیٰ ہی توفیق کا
مالک ہے اور سب تعریفیں اللہ رب العالمین
کے لئے ہیں اور بہترین درود و سلام ہو
حق کو ظاہر کرنے والے جو ہر فرد (دُرِ یکتا) پر
اور آپ کے آل، اصحاب، اولاد اور تمام
امت پر۔ آمین ! (ت)

یہ ہے وہ جس پر زمین سہریں اٹھا رکھی تھی کہ جُز کا مسئلہ ایسا باطل اُس کے بطلان پر
اتنے برہان قاطع۔ بجزہ تعالیٰ کھل گیا کہ وہ خاک بھی براہین قاطعہ نہیں بلکہ خود شبہاتِ مقطوعہ
ہیں۔ یہ ۲۹ ہی شبہے کتابوں میں ہماری نظر سے گزرے اور اُن میں بھی بہت متداخل ہیں۔
ایک ایک کو کئی کئی کر کے دکھایا ہے جس کا اشارہ ہر جگہ گزرا اور اُن پر بجزہ تعالیٰ رد وہ ہوئے
کہ اگر ہزار شبہات اور ہوں تو ہر طالب علم جو ہمارے طریقے کو سمجھ گیا ہے انکو ہباءِ منشور کر سکتا
ہے واللہ الحمد۔

موقف چہارم : دربارہ جسم ہماری رائے اقوال وباللہ التوفیق (ہم اللہ تعالیٰ
کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں۔ ت) ہم نے روشن کر دیا کہ جُز لایتنجزی ممکن بلکہ واقع اور اُس سے
جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرکب ہوئے ہیں کچھ محذور نہیں مگر یہ کلیہ نہیں
کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن کہ موجب اتصال دو جُز ہے اور حجم حسی جس طرح
ہم نے ثابت کیا یونہی تماس حسی ماننا مشکل ہے۔

اولاً جس بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معہود ہے۔ یونہی اگرچہ بصر
متقارب جسموں کو تماس گمان کرے مگر تماس میں قوتِ لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیونکہ

محول ہو۔

ثانیاً انگشتی ایک انگلی میں ٹھیک، دوسری میں تنگ، تیسری میں ڈھیلی ہوتی ہے، یہ فرق تماس حقیقی ہی بتاتا ہے کہ اگر انگشتی کے اجزاء کا انگلی کے اجزاء سے جدا رہنا واجب نہ ہو تو جدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی۔

ثالثاً ہم نے اجزائے لاتیجزی کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی۔ بعض اجسام کا متصل بلا انفصال ہوتا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں۔

قال عز وجل اقلع ينظر والى السماء
فوقكم كيف بيننوها و ينزلها و ما لها من
فروج ليه
عزت وجلال والے اللہ نے فرمایا: کیا اپنے
اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اسے کیسے
بنایا اور آراستہ فرمایا اور اس میں اصلاً
رنختے نہیں۔

آسمان اگر اجزائے لاتیجزی سے مرکب ہوتا بلاشبہ اس میں بے شمار رنختے ہوتے کہ کوئی
جزء دوسرے سے نہ مل سکتا تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے اور عنقریب بعونہ تعالیٰ مقام
آئندہ میں آتا ہے کہ ہیولی و صورت سے جسم کا ترکیب باطل بلکہ جسم بسیط خود ہی متصل اور خود ہی
قابل انفصال ہے یہاں تک کہ اشراقیین ہمارے ساتھ ہیں جن کا مسلک طوسی نے تجرید میں اختیار
کیا، مگر ہم ثابت کر چکے کہ تقسیم غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو باطل و محال ہے تو اجسام کی تحلیل اگر
متناہد امکان کی جائے گی ضرور اجزائے لاتیجزی پر غلبہ ہوگی، جس طرح ہم نے موقف دوم میں
آیہ کریمہ سے استنباط کیا، اور اب معنی آیت یہ ہوں گے کہ ہم نے ان کے جسم کے اجزائے متصلہ کو
اتنا ریزہ ریزہ کر دیا کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں تو صحیح بعض اجسام میں امکان مذہب جمہور متکلمین ہے
اور بعض میں وقوعاً مذہب محمد بن عبدالکریم شہرستانی یہ اس مسئلے میں ہماری رائے ہے اور
علم حق عز وجلالہ کو یہاں سے ظاہر ہوا کہ مذہب خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہب نظام ہے۔
سہمیت نہایت پوچ و باطل مسلک مشائین، پھر اشراقیین،
علم اس کے تین جز ہیں لفظی جز اور ہیولی سے ترکیب اور انقسام نامتناہی اور تینوں باطل ۱۲ منہ غفرلہ
علم اس کے بھی تین جز ہیں اول و سوم وہی اور دونوں باطل، دوم اتصال ہر جسم اس کی کلیت پر
جزم صحیح نہیں۔ ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لاتیجزی سے ہوں ۱۲ منہ غفرلہ

پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت، پھر مذہب شہرستانی میں کلیت پر جرم۔ اور صحیح یہ ہے جو توفیقہ تعالیٰ ہم نے اختیار کیا۔ ہم اگرچہ اس رائے میں مستفرد ہیں مگر الحمد للہ آیات کریمہ و دلائل قویہ ہمارے ساتھ ہیں اس مسلک پر کہ جسم متصل ہو اور تقسیم متناہی متشقق جو پوری کا اعتراض کہ اجزائے تحلیلیہ بجاہتہ ایسے ہونا لازم کہ اگر موجود بالفعل مانے جائیں تو ان سے حجم حاصل ہو تو واجب کہ ایسے ہوں کہ میں اور متداخل نہ ہوں تو اجزائے لاتجزئی نہیں ہو سکتے۔

اقول اولاً یہ بجاہت وہیں تک مسلم ہے کہ تجزیہ اجزائے منقسمہ تک ہو یہی تم نے دیکھا اور یہی تمہارے ذہنوں میں جما ہوا ہے۔ دربارہ جواہر تمہاری جتنی بجاہتیں گزریں سب قیاس غائب علی الشاہد اور صریح حکم عقل کے خلاف اپنے مالوفات کے دھوکا پر بجاہت وہم تھیں یہ بھی انہیں میں سے ہے اس وقت تو جسم کو حجم یوں ہے کہ خود ہی متصل و حدائی ہے اور اسے دو چار ہزار دس ہزار جتنے ٹکڑے ایسے کرو جن کا اتصال ممکن، ان کے ملنے سے ضرور حجم بن سکے گا لیکن جب تقسیم ان اجزاء پر غلتی ہو جن کا اتصال محال، تو ان سے دوبارہ تحصیل حجم باطل خیال۔ ہاں اتنا حکم رہے گا کہ اگر یہ بے متداخل مل سکتے تو ضرور ان سے وہی مقدار جسم حاصل ہوتی۔ بس حکم بجاہت اس قدر ہے نہ یہ کہ ان کا ملنا بھی ممکن۔ جس طرح عقل ہاں ہاں وہی بجاہت قطعاً حکم کرتی ہے کہ اگر فلک کے ہزار ٹکڑے کئے جائیں اور وہ ٹکڑے انہیں اوضاع پر پھر ملا دئے جائیں دوبارہ یہی کرہ بن جائے گا۔ اس حکم بجاہت سے تمہارے نزدیک یہ لازم نہیں آتا کہ فلک کے ٹکڑے ہو سکیں کہ غرق ہے پھر وہ ٹکڑے مل سکیں کہ التیام ہے۔

ثانیاً علی اہلہا تجفی براقش (براقش اپنے ہی گھر والوں پر جنایت کرتی ہے۔ ت) اجزائے تحلیلیہ بالفعل مانے جائیں تو صالح ترکیب ہوں اس سے جمیع اجزاء مراد، جہاں تک انقسام کی جسم میں صلاحیت ہے یا بعض۔

بر تقدیر ثانی ہم پر کیا اعتراض اتنے اقسام لو جن کا انقسام ممکن، ضرور ان سے ترکیب ہو سکیگی۔ بر تقدیر اول تم اپنے جملہ اقسام موجود بالفعل مان کر صلاحیت ترکیب دکھاؤ، ضرور ہے کہ

علہ کہ ہر جسم اجزائے لاتجزئی سے ہے حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں ہاں اثبات جُزِ صحیح ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

علہ کہ سب اجسام متصل ہیں نیز نفی جُز باطل ہے ۱۲ منہ غفرلہ۔

بكل شئ عليم وعلى سيدنا محمد و
آله وصحبه الصلوٰۃ والتسليم
آمین۔ والمحمد لله رب العالمین۔
وہ ہر چیز کو جانتے والا ہے اور ہمارے آقا ،
آپ کی آل اور اصحاب پر درود و سلام ہو،
آمین۔ اور سب تعریفیں اللہ کے لئے ہیں جو
پروردگار ہے تمام جہانوں کا۔ (ت)

مناظرہ و ردِ بد مذہبیاں

مسئلہ ۳۳ از فقیر محمد مہدی حسن قادری مبارک ۱۹ رمضان ۱۴۳۶ھ

اس طرف دیوبندیوں کے امام در باطن بلکہ بعض مقام پر کھلے بند مولوی محمد علی کانپوری سابق ناظم ہیں جو ظاہر اصفوی کہلاتے ہیں ایک شخص صاحبِ دل پیر طریقت کا مرید تھا دیوبندیوں یعنی ناظم صاحب کی ذریات نے ان کے پیر کو فاتحہ قیام کی وجہ سے بدعتی بنا کر دوبارہ بیعت مولوی محمد علی سے کر دیا مگر جب آپ حضرات کے نام لیواؤں نے اس مرید کو سمجھایا کہ دوبارہ مرید ہونا پیر طریقت سے پھر جانا گناہ ہے، اس پر اُس نے اول پیر کے پاس جا کر توبہ کی تو دیوبندیوں اور ناظم صاحب کی ذریات نے یہ فساد مچایا کہ اب وہ مرید مسلمان نہ رہا کیونکہ محمد علی کے ایسے شخص سے مرید ہو کر پھر پیر اول کے پاس چلا گیا، تو درحقیقت کیا ہے؟ مکر یہ کہ مولوی محمد علی سابق ناظم ندوہ کس عقیدہ کے بزرگ ہیں؟ حضور جواب جلد مرحمت فرمائیں والسلام۔

الجواب

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم
پیر طریقت جامع شرائط صحت بیعت سے بلا وجہ شرعی انحراف ارتداد طریقت ہے اور شرعاً معصیت کہ بلا وجہ ایذا و احتقار مسلم ہے، اور وہ دنوں حرام۔
اللہ عز و جل فرماتا ہے:

فمن نكث فانما ينكث على نفسه۔
تو جس نے عہد توڑا اس نے اپنے بُرے عہد کو
توڑا۔ (ت)

اور فرماتا ہے :

والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات
بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً
واثماً مبيناً۔
اور جو ایمان والے مردوں اور عورتوں کو بنے کئے
ساتے ہیں انھوں نے بہتان اور کھلا گناہ
اپنے سر لیا۔ (ت)

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں :

من أذى مسلماً فقد أذى الله وأذى
فقد أذى الله۔ رواه الطبرانی في الأوسط
عن انس رضي الله تعالى عنه بسند حسن۔
جس نے کسی مسلمان کو تکلیف پہنچائی اس نے مجھے
تکلیف پہنچائی، اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی
اس نے اللہ کو تکلیف پہنچائی۔ اس کو طبرانی
نے اوسط میں حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے
بسند حسن روایت کیا۔ (ت)

خصوصاً اس بنا پر پھرنا کہ پر قیام و فاتحہ کرتے ہیں یہ نری معصیت ہی نہیں بلکہ یہ پھرنا بر بنائے قبول شیطنت
وہابیہ خبیثا ہے تو اس پھرنے والے کے دین کی بھی خیر نہ تھی، اس پر فرض تھا کہ اس پھرنے سے پھرے
اور وہ جدید بیعت جو بر بنائے اثر وہابیت ہے فسخ کرے۔ وہ کہ تائب ہوا اور ارتداد طریقت و معصیت
ضلالت سے باز آیا بہت اچھا فعل، مستحسن بوجہ اول اور فرض بوجہ دوم بجالایا اس پر جو لوگ یہ دند
مچاتے ہیں کہ وہ مسلمان نہ رہا جھوٹے کذاب ہیں اور بلا وجہ مسلمان کی تکفیر کرتے ہیں وہ خود اپنے اسلام
کی خیر منائیں اگر وہابی یا ان کے رفیق نہیں ورنہ وہابیہ اور ان کے رفقا و امثالہم خود ہی اسلام سے
خارج ہیں ہاں جو بہمہ وجہ مسلمان ہوا سے تکفیر مسلم سے خوف لازم ہے اور ایسی جگہ فقہ اس پر
تجدید اسلام و تجدید نکاح کی حاکم۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں : فقد باءو بها

لہ القرآن الکریم ۴۸/۱۰

۵۷۸/۳۳

۳۷۱۳۲ حدیث

مکتبۃ المعارف ریاض

۳۷۱۳۲

احد ہما (بے شک ان دونوں میں سے ایک اس کے ساتھ لوٹا۔ ت) اور اس بارے میں اقوال فقہاء کرام کی تفصیل و تحقیق ہماری کتاب الکوکبة الشہابیہ اور النہی الاکید و فتاویٰ رضویہ میں ہے۔

رہا سوال دوم یعنی سابق ناظم ندوہ کے عقیدے سے استفسار ایام نظامت میں ان صاحب کے اقوال ضلال اور حمایت کفار و تعظیم مرتدین و بدخواہی اسلام و مسلمین واضح و آشکار اور حریم شریفین کے مبارک فتویٰ مستحکم بہ فتاویٰ الحرمین برجف ندوۃ المین^{۱۳} سے طشت ازبام ہو چکے تھے اب بحکم الذنب یجبر الذنب والسر اُمع من احب (گناہ گناہ کو کھینچتا ہے اور ہر شخص اپنے محبوب کے ساتھ ہوگا۔ ت) دیوبندیوں سے ان کا اتحاد مسموع ہوا بلکہ دیوبندیوں کے ساتھ علمائے اہلسنت کے مقابلہ پر آنا اور حسبِ عادت "ضعف الطالب والمطلوب" مولیٰ و مشیر سب کا قرار فرمانا یہ اگر ہے تو چیز دیگر ہے اور اس کا امتحان بفضلہ تعالیٰ علمائے کرام حریم شریفین کے دوسرے فتاویٰ مبارکہ مستحکم بہ حسام الحرمین علی منحہ الکفر والمین نے بہت آسان کر دیا یہ فتویٰ پیش کیجئے جو صاحب بکشاہ پیشانی ارشاد علمائے حریم شریفین کو کہ عین اصل اصول ایمان کے بارے میں ہے اور جس کا خلاف کفر ہے قبول کریں قبہا ورنہ خود ہی کھل جائیگا کہ منہم ہیں اور پھر وہی فتوئے مبارکہ حریم طہیین بتادے گا کہ:

من شک فی کفرہ فقد کفر۔^{۱۴} جس نے اس کے کفر میں شک کیا خود کافر ہو گیا۔ (ت)

یعنی گنگوہی و مکتبہ نویشا لہما و اذنا بہما کے اُن کُفروں پر مطلع ہو کر جو اُن کے کفر میں شک کرے خود کافر ہے لا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

۱۳ صحیح البخاری کتاب الادب باب من کفر اخاہ بغیر تاویل الخ قیدی کتب خانہ کراچی ۹۰۱/۲
صحیح مسلم کتاب الایمان باب بیان حال ایمان من قال اخیر الخ " " " " ۵۷/۱

۱۴ صحیح البخاری کتاب الادب باب علامۃ الحب فی اللہ الخ قیدی کتب خانہ کراچی ۹۱۱/۲
صحیح مسلم کتاب البر والصلۃ والادب باب المرء من احب " " " " ۲۳۲/۲
حسام الحرمین علی من کفر والمین مطبع اہلسنت و جماعت بریلی ص ۹۴

یہ ہے وہ امرِ حق کہ بعد سوال حفظِ دین عوامِ اہل اسلام کے لئے جس کا اظہار ہم پر فرض تھا جس کا عہد ہم سے قرآنِ عظیم و حدیثِ نبوی کریم علیہ و علیٰ آلہ الصلوٰۃ والتسلیم نے لیا ورنہ ناظم صاحب ہمارے قدیم عنایت فرما ہیں اور دین و مذہب سے جدا کر کے ہم انہیں ایک معقول آدمی جانتے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

رسالہ

النیر الشہابی علیٰ تدلیس الوہابی

۱۲

۹

(روشن آگ کا شعلہ وہابی کی تدلیس پر)

بسم الله الرحمن الرحيم

مسئلہ ۳۴ از غازی پور مسئلہ جہانگیر خاں ۱۵ صفر ۱۳۰۹ھ

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید و دو چار کتابیں اردو کی دیکھ کر چاروں اماموں کے مسئلے اخذ کرتا ہے اور اپنے اوپر ائمہ اربعہ سے ایک کی تقلید واجب نہیں جانتا، اس کو عمرو نے کہا کہ تو لامذہب ہے جو ایسا کرتا ہے کیونکہ تجھ کو بالکل احادیث متواتر و مشہور و آحاد و عزیز و غریب و صحیح و حسن و ضعیف و مرسل و منقطع و موضوع و غیرہ کی شناخت نہیں ہے کہ کس کو کہتے ہیں حالانکہ بڑے بڑے علماء اس وقت اپنے اوپر تقلید واحد کی واجب سمجھتے ہیں اور ان کو بغیر تقلید کے چارہ نہیں تو تو ایک بے علم آدمی ہے جو عالموں کی خاک پا کے برابر نہیں ہے نہ معلوم اپنے تئیں تو کیا سمجھتا ہے جو ایسا کرتا ہے اس کے جواب میں اس نے اس کو رافضی و خارجی و شیعہ و غیرہ بنایا بلکہ بہت سے کلمات سخت سست بھی کہے حالانکہ لامذہب کہنے سے اس کی یہ غرض نہ تھی کہ تو خارج از اسلام ہے بلکہ یہ غرض تھی کہ ان چاروں مذہبوں میں سے تمہارا کوئی مذہب نہیں ہے

اور اُس کی غرض شیعہ و رافضی بنانے سے یہ تھی کہ تو ایک امام کی تقلید کرتا ہے جیسے رافضی تین خلیفوں کو نہیں مانتے، اور دوسرے یہ کہ ایک امام کی تقلید کرنے سے بخوبی عمل کل دین محمدی پر نہیں ہو سکتا اور چاروں اماموں کے مسئلے اخذ کرنے میں کل دین محمدی پر بخوبی عمل ہو سکتا ہے، آیا ان دونوں سے کس نے حق کہا اور کس نے غیر حق؟ اور حکم شرع کا ان دونوں کے واسطے کیا ہے جو ایک دوسرے کو سخت کلامی سے پیش آئے؟ امید کہ ساتھ مہر عالی کے مزین فرما کر ارشاد فرمائیں۔ بیٹنوا توجیروا (بیان فرمائیے اجر دیئے جاؤ گے۔ ت) فقط۔

الجواب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الجلالة والصلوة
والسلام على صاحب الرسالة
الذي لا تجتمع اهتد على الضلالة
وعلى آله وصحبه ومجتهدى
ملتة اولى الايدى والابصار
والنبالة۔
تمام تعریفیں جلالت والے اللہ تعالیٰ کے لئے
ہیں اور درود و سلام ہو صاحب رسالت
پر جس کی امت گمراہی پر مجتمع نہ ہوگی اور آپ
کی آل، آپ کے صحابہ اور آپ کی امت کے
مجتہدین کرام پر جو قوت و بصیرت اور شرافت
والے ہیں۔ (ت)

اللهم هداية الحق والصواب (اے اللہ! حق و درستگی کی ہدایت عطا فرما۔ ت)
مسئلہ تقلید کی تحقیق و تفصیل کو دفتر طویل درکار۔ فقیر غفر اللہ تعالیٰ لئے نے اپنے رسالہ
النہی الاکید عن الصلاة وراء عدی التقليد اور فتاویٰ مندرجہ البارقة الشارقة
على مارقة المشارقة جلد یازدہم فتاویٰ فقیر مسنی بہ العطايا النبوية فی الفتاویٰ الرضویہ
میں قدرے کلمات وافیہ ذکر کئے یہاں بقدر ضرورت صرف اُس مقدار پر کہ بطلان کید زید ظاہر کرے اکتفا
ہوتا ہے۔ اس کا قول دو امر مشتمل،

اقل بکمال زبان درازی مقلدان حضرات ائمہ کرام علیہم الرضوان من الملک العلم کو معاذ اللہ
رافضی خارجی بنانا۔

اے رسالہ النہی الاکید عن الصلاة وراء عدی التقليد فتاویٰ رضویہ مطبوعہ رضا فاؤنڈیشن
جامعہ نظامیہ رضویہ اندرون لوہاری دروازہ لاہور کی جلد ششم کے صفحہ ۶۴۷ پر مرقوم ہے۔

كان خارجا عن هذه الاربعة في هذا الزمان
فهو من اهل البدعة والنار

واقعی ان حضرات نے اس ارشاد علماء کا خوب ہی جواب ترکی ترکی دیا یعنی علمائے اہلسنت
ہیں بدعتی ناری بتاتے ہیں ہم گیارہ سو برس تک کے ان کے اکابر و ائمہ کو رافضی و خارجی بنائیں گے
طر کہ تو ہم درمیان مانتی
(کہ تو بھی ہمارے درمیان تلخ ہے۔ ت)

مولیٰ تعالیٰ ہدایت بخٹے، آمین !

مگر پھر بھی زید بیچارے نے بہت تنزل کیا کہ صرف رفض و خروج پر قانع رہا اس کے پیشوا
تو کافر و مشرک تک کہتے ہیں۔

وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب
ينقلبون

یہ ناپاک ترکہ اُسی بے باک انجیٹ امام اول دین مستحدث یعنی ابن عبد الوہاب نجدی علیہ ما علیہ کا ہے کہ
اپنے موافقان ناخر و مند نعرے چند بے قید و بند آزادی پسند کے سوا تمام عالم کے مسلمانوں کو کافر
و مشرک کہتا، اور خود اپنے باپ دادا، اساتذہ، مشائخ کو بھی صراحتہ کافر کہہ کر پوری سعادت مندی
ظاہر کرتا، اور نہ صرف انھیں پر قانع ہوتا بلکہ آج سے آٹھ سو برس تک کے تمام علماء و اولیاء سائر
امت مرحومہ کو (خاک بدیانِ ناپاک) صاف صاف کافر بتاتا اور جو شخص اُس کے جال میں پھنس کر اُس کے
دستِ شیطان پرست پر بیعت کرتا اُس سے آج تک اُس کے اور اُس کے ماں باپ اور اکابر علمائے
سلف نام بنام سب کے کفر پر اقرار لیتا، اور اگرچہ بظاہر ادعائے حنبلیت رکھتا مگر مذاہب ائمہ کو
مطلقاً باطل جانتا اور سب پر طعن کرتا اور اپنے اتباع ہر کنہہ نافرمان شیعہ کو مجتہد بننے کا حکم دیتا۔ یہ
دو چار حرفِ اردو کے پڑھ کر استر بے لگام و اشتربے مہار ہو جانا بھی اُسی خرنامہ شخص کی تعلیم ہے
خاتمہ المحققین مولینا امین الملة والدین سیدی محمد بن عابدین شامی قدس سرہ السامی رد المحتار
علی الدر المنہار کی جلد ثالت کتاب الجہاد باب البغاة میں زیر بیان خوارج فرماتے ہیں :

یعنی خارجی ایسے ہوتے ہیں جیسا ہمارے زمانے میں پروان عبد الوہاب سے واقع ہوا جنہوں نے نجد سے خروج کر کے حرمینِ محرمین پر تغلب کیا اور وہ اپنے آپ کو کہتے تو حنبلی تھے مگر اُن کا عقیدہ یہ تھا کہ مسلمان بس وہی ہیں اور جو اُن کے مذہب پر نہیں وہ سب مشرک ہیں اس وجہ سے اُنہوں نے اہلسنت کا قتل اور ان کے علماء کا شہید کرنا مباح ٹھہرا لیا، یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کی شوکت توڑ دی اور انکے شہر ویران کئے اور عسکرِ مسلمین کو اُن پر فتح بخشی ۱۲۳۳ھ میں (ت) اور تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، اور کہا گیا کہ دور ہوں بے انصاف لوگ۔ (ت)

كما وقع في زماننا في اتباع عبد الوهاب
الذين خرجوا من نجد وتغلبوا
على الحرمين وكانوا ينتحلون مذهب
الحنابلة لكنهم اعتقدوا انهم هم
المسلمون وان من خالف اعتقادهم
مشركون واستباحوا بذلك قتل اهل السنة
وقتل علماءهم حتى كسر الله تعالى
شوكتهم وخرب بلادهم وظفر بهم
عساكر المسلمين عام ثلث وثلثين و
مائتين والفاء
والحمد لله رب العالمين ، وقيل بعدا
للقوم الظالمين

امام العلماء سید سند شیخ الاسلام بالبلد الحرام سیدی احمد زین دحلان مکی قدس سرہ الملکی نے اپنی کتاب مستطاب در رسنیہ میں اس طائفہ بے باک اور اس کے امام سفاک کے اعمال کا حال عقائد کا ضلال خاتمہ کا وبال قدرے مفصل تحریر فرمایا اور بیسی حدیثوں میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور حضرت امیر المومنین امام المتقین سیدنا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ و حضرت امیر المومنین مولیٰ المسلمین سیدنا علی مرتضیٰ کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الکریم کا اس طائفہ تالفہ کے ظہور پر شرور کی طرف ایما و اشعار فرمانا بتایا ان بعض حدیثوں اور اُن سے زائد کی تفصیل فقیر کے رسالہ النہی الاکید میں مذکور، یہاں اس کتاب مستطاب ہادی صواب سے چند حرف اس مقام کے متعلق نقل کرنا منظور۔
قال رضى الله تعالى عنه
هو لاء القوم لا يعتقدون
شيخ سلمان رضى الله تعالى عنه
بارے میں ارشاد فرمایا کہ یہ گروہ و بابیہ اپنے

موجود الا من تبعهم كان محمداً بن عبد الوهاب ابتداء هذه البدعة، وكان اخوه الشيخ سليمان من اهل العلم فكان ينكوه عليه انكاراً شديداً في كل يفعله او يامر به فقال له يوما كماركان الاسلام؟ قال خمسة - قال انت جعلتها ستة، السادس من لم يتبعك فليس بمسلم، هذا عندك ركن سادس للاسلام - وقال راجل آخر يوماً كم يعتق الله كل ليلة في رمضان؟ قال مائة الف، وفي آخر ليلة يعتق مثل ما اعتق في الشهر كله؟ فقال له لم يبلغ من اتبعك عشر عشر ما ذكرت فمن هؤلاء المسلمون الذين يعتقهم الله وقد حصرت المسلمين فيك وفيمن اتبعك فبغت الذئ كفسر، فقال له راجل آخر هذا الدين الذي جئت به متصل ام منفصل فقال حتى مشايخ ومشايعهم الى ست مائة سنة كلهم مشركون فقال الرجل اذن دينك منفصل لا متصل فعم من اخذته قال وحى الهام كالحضرة ومن مقابحه انه قتل رجلاً اعطى كان مؤذناً صالحاً ذات صوت حسن نهى عن الصلوة على النبي صلى الله

پرووں کے سوا کسی کو موحّد نہیں جانتے، محمد بن عبد الوہاب نے یہ نیا مذہب نکالا اس کے بھائی شیخ سلیمان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کہ اہل علم سے تھے اس پر ہر فعل و قول میں سخت انکار فرماتے ایک دن اس سے کہا اسلام کے رکن کئے ہیں؟ بولا، پانچ - فرمایا، تو نے چھ کر دیئے چھٹا یہ کہ جو تیری پیروی نہ کرے وہ مسلمان نہیں، یہ تیرے نزدیک اسلام کا رکن ششم ہے - اور ایک صاحب نے اس سے پوچھا، اللہ تعالیٰ رمضان شریف میں کتنے بندے ہر رات آزاد فرماتا ہے؟ بولا، ایک لاکھ اور پچھلی شب اتنے کہ سارے مہینے میں آزاد فرماتے تھے - اُن صاحب نے کہا، تیرے پیرو تو اس کے سوویس حصہ کو بھی نہ پہنچے وہ کون مسلمان ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ رمضان میں آزاد فرماتا ہے؟ تیرے نزدیک تو بس تو اور تیرے پیرو ہی مسلمان ہیں - اس کے جواب میں حیران ہو کر رہ گیا کافر - اور ایک شخص نے اس سے کہا یہ دین کہ تو لایا نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے متصل ہے یا منفصل؟ بولا، خود میرے اساتذہ اور ان کے اساتذہ چھ سو برس تک سب مشرک تھے - کہا، تو تیرا دین منفصل ہوا متصل تو نہ ہوا، پھر تو نے کس سے سیکھا؟ بولا، مجھے خضر کی طرح الہامی وحی ہوئی - اور اس کی خجاستوں سے ایک یہ ہے کہ ایک نابینا متقی خوش آواز مؤذن کو منع کیا کہ منارہ پراذان کے بعد صلوٰۃ نہ پڑھا کر انھوں نے نہ مانا اور

تعالیٰ علیہ وسلم فامر بقتله فقتل
ثم قال ان الرياسة في بيت
الخاطنة يعني الزانية اقل اثما ممن
ينادي بالصلوة على النبي (صلى الله تعالى
عليه وسلم) في المنائر، وكان يمنع
اتباعه من مطالعة كتب الفقه
واحرق كثيرا منها واذن لكل من اتبعه
ان يفسر القرآن بحسب فهمه حتى
هجم الهمج من اتباعه فكان كل واحد
منهم يفعل ذلك ولو كان لا يحفظ القرآن
ولا شيئا منه فيقول الذي لا يقرأ منهم
لاخر يقرأ على حتى افسرك فاذا
قرأ عليه يفسره له براه وامرهم
ان يعملوا ويحكموا بها يفهمونه
وجعل ذلك مقدمات على
كتب العلم ونصوص العلماء
وكات يقول في كثير من
اقوال الائمة الاربعة ليست بشئ
وتارة يتستر ويقول ان
الائمة على حق ويقدر في اتباعهم
من العلماء الذين القوا في
المذهب الاربعة وحرروها ويقول انهم
ضلوا واضلوا وتارة يقول ان الشريعة
واحدة فما هؤلاء جعلوها مذاهب
اربعة هذا كتاب الله وسنة رسوله

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر صلوة پڑھی، اس
نے ان کے قتل کا حکم دے کر شہید کرا دیا کہ رندی
کی چھو کری اُس کے گھڑتار بچانے والی اتنی گنہگار
نہیں جتنا منارہ پر باواز بلند نبی (صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم) پر درود بھیجنے والا اور اپنے پیروؤں
کو کتب فقہ دیکھنے سے منع کرتا، فقہ کی بہت سی
کتابیں جلادیں اور انہیں اجازت دی کہ ہر شخص
اپنی سمجھ کے موافق قرآن کے معنی گھڑ لیا کرے یہاں تک
کہ کمینہ سا کمینہ کو دن سا کو دن اُس کے پیروؤں کا
توان میں ہر شخص ایسا ہی کرتا اگرچہ قرآن عظیم کی ایک
آیت بھی نریا دہوتی، جو محض ناخواندہ تھا وہ پڑھے
ہوتے سے کہتا کہ تو مجھے پڑھ کر سنا میں اسکی تفسیر
بیان کروں، وہ پڑھتا اور یہ معنی گھڑتا۔ پھر انہیں
تفسیر ہی کرنے کی اجازت نہ دی بلکہ اُس کے ساتھ
یہ بھی حکم کیا کہ قرآن کے جو معنی تمہاری اپنی شکل میں
آئیں انہیں پر عمل کرو اور انہیں پر مقدمات میں حکم
دو اور انہیں کتابوں کے حکم اور اماموں کے ارشاد سے
مقدم سمجھو۔ ائمہ اربعہ کے بہت سے اقوال کو محض
بیچ و پوچ بتانا اور کبھی تفسیر کر جاتا اور کہتا کہ امام تو
حق پر تھے مگر یہ علماء جو ان کے مقلد تھے اور چاروں
مذہب میں کتابیں تصنیف کر گئے اور ان مذاہب
کی تحقیق و تلخیص کو گزرے یہ سب گمراہ تھے اور
اوروں کو گمراہ کر گئے، اور کبھی کہتا شریعت تو
ایک ہے ان فقہاء کو کیا ہوا کہ اس کے چار
مذہب کر دیئے یہ قرآن و حدیث موجود ہیں ہم تو

للمرد عليه علماء المشرق والمغرب
من جميع المذاهب ومن منكراته
منع الناس من قراءة مولد النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ومن
الصلوة على النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم في المنابر بعد الاذان
ومنع الدعاء بعد الصلوة وكات
يصرح بتكفير المتوسل بالانبياء والاولياء
وينكر علم الفقه ويقول ان ذلك
بدعة ملقطا.

مذہب اُس کے رد پر کمر بستہ ہوئے۔ اس کی
بری باتوں سے یہ بھی ہے کہ حضور پر نور سید عالم
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے میلاد شریف پڑھنے
اور اذان کے منابر پر حضور والا صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
پر صلوٰۃ بھیجنے اور نماز کے بعد دُعا مانگنے کو ناجائز
بتایا اور انبیاء و اولیاء سے توسل کرنا اول
کو صراحتاً کافر کہتا اور علم فقہ سے انکار
رکھتا اور اسے بدعت کہا کرتا انتہی ملقطاً

مسلمان دیکھیں کہ بعینہ ہی عقیدے ان ہندی مذہابیوں کے ہیں پھر ان کے ہندی امام نے
اسی نجدی امام کی کتاب التوحید صغیر سے سیکھ کر کفر مسلمین پر وہ چمکتی دلیل لکھی کہ صاف صاف خود
اپنے اور اپنے ہم مشربوں سے کفر پر فہر کر دی یعنی حدیث صحیح مسلم لایذہب اللیل و
النہار حتی تعبد اللات والعزى (القولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) یبعث
اللہ ما یحاطی بہ فتوفی من کان فی قلبہ مشقال حبة من خردل من ایمان
فیبقى من لاخیر فیہ فیرجعون الی دین ابا ثلہم۔ مشکوٰۃ کے باب لا تقوم الساعة
الا علی شرار الناس سے نقل کر کے بے دھڑک زمانہ موجودہ پر جہادی جس میں حضور پر نور سید عالم صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ زمانہ فنا نہ ہو گا جب تک لات و عزی کی پھر پرستش نہ ہو، اور وہ یوں
ہو گی کہ اللہ تعالیٰ ایک پاکیزہ ہوا بھیجے گا جو ساری دنیا سے مسلمانوں کو اٹھا لے گی، جس کے دل میں
رائی کے دانے برابر ایمان ہو گا انتقال کرے گا جب زمین میں زے کا فرہ جائیں گے پھر بتوں کی
پرستش جاری ہو جائے گی۔

اس حدیث کو (اسمعیل دہلوی نے) نقل کر کے صاف لکھ دیا، سو پھر غیر خدا کے فرمانے کے

موافق ہوا۔ انا للہ وانا الیہ راجعون (بیشک ہم اللہ ہی کا مال ہیں اور اسی کی طرف ہم نے لوٹنا ہے۔ ت)

بدتر اس کو اتنا نہ سوچا کہ اگر وہ یہی زمانہ ہے جس کی اس حدیث میں خبر ہے تو واجب کفائی زمین پر مسلمان کا نام و نشان نہ رہا، بھلے مانس اب تو اور تیرے ساتھی نجد و ہند کے سارے وہابی گرفتار غرابی کہاں بچ کر جاتے ہیں، کیا تمہارا طائفہ کہیں دنیا کے پردے سے کہیں الگ بتا ہے، تم سب بدتر سے بدتر کافروں میں ہوئے جن کے دل میں رائی کے دانے کے برابر ایمان نہیں اور دین کفار کی طرف پھر کڑھوں کی پوجا میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ سچ آیا حدیث مصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد کہ جبك الشئ یعی و یصم۔ کسی شے سے تیری محبت تجھے اندھا اور بہرا کر دیتی ہے۔ (ت)

شرک کی محبت نے اس کفر دوست کو ایسا اندھا بہرا کر دیا کہ خود اپنے کفر کا اقرار کر بیٹھا مطلب تو یہ ہے کہ کسی طرح تمام مسلمان معاذ اللہ مشرک ٹھہریں اگرچہ پرانے شگون کو اپنا ہی چہرہ ہمارا ہی۔ کذا لک یطبع اللہ علی کل قلب متکبر اللہ تعالیٰ یونہی مہر کر دیتا ہے متکبر سرکش کے جباراً۔ سارے دل پر۔ (ت)

۱۰۔ ابی صاحبو! اپنے پیشواؤں کی تصریحیں دیکھتے جاؤ صد ہا سال کے علماء و اولیاء و مقبولان خدا کو رافضی خارج کتے شرماؤ اپنے گریبان میں منہ ڈال کر دیکھو کہ تم بزور زبان و ہستان دوسروں پر تبراً بھیجتے ہو مگر ہند و نجد کے سارے وہابی اپنے ہندی و نجدی اماموں کی تصریح اور وہ دونوں امام مغوی عوام خود اپنے اقرارات صریح سے کافر بے ایمان مشرک بت پرست شراب کفر سے مخمور و بدست ہیں اقرار مرد آزار مرد، چاہ کن راجاہ درپیش (مرد کا اقرار مرد کا آزار ہے، کنواں کھودنے والا خود کنویں میں گرنا ہے۔ ت) آسمان کا تھوکا حلق میں آیا، تفت برماہ برزوئے خویش (چاند پر تھوکنے والا اپنے چہرے پر تھوکتا ہے۔ ت)

۱۱۔ تقویۃ الایمان الفصل الرابع مطبع علمی اندرون لوہاری دروازہ لاہور ص ۳۰
۱۲۔ سنن ابی داؤد کتاب الادب باب فی الہوی آفتاب عالم پریس لاہور ۳۴۳/۲
۱۳۔ مسند احمد بن حنبل مرویات ابی الدرداء ۱۹۴/۵ و کنز العمال حدیث ۴۴۱۰۴ ۱۱۵/۱۹
۱۴۔ القرآن الکریم ۳۵/۴۰

كذلك العذاب ولعذاب الآخرة
أكبر، لو كانوا يعلمون^۱۔
مار ایسی ہی ہوتی ہے اور بیشک آخرت کی مار
سب سے بڑی ہے۔ کیا اچھا تھا اگر وہ
جانتے (ت)۔

اور یہیں سے ظاہر کہ لقب رافضی و خارجی کے مستحق بھی یہی حضرات ہیں کہ چاروں ائمہ کرام اور
ان کے سب مقلدین سے تبری کرتے اور تصریحاً و تلویحاً سب پر تبرا بھیجتے ہیں بخلاف اہلسنت کہ سب کو
امام اہلسنت جانتے اور سب کی جناب میں عقیدت رکھتے سب کے مقلدوں کو رشد و ہدایت پر مانتے
ہیں۔ طرفہ یہ کہ زید بیچارہ رافضیوں پر تین خلفا کے نہ ماننے کا الزام رکھتا ہے حالانکہ اس کا امام مذہب خود
حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو ماننا بھی حرام و شرک بتاتا ہے اپنی کتاب تفویت ایمان جہاں خراب
میں صاف لکھتا ہے کہ:
”اللہ کے سوا کسی کو نہ مان“^۲

اسی میں کتا ہے:

”سب سے اللہ صاحب نے قول و قرار لیا کہ کسی کو میرے سوا نہ مانو“^۳
نے فروعت محکم آمد نے اصول شرم بادت از خدا و از رسول
(نہ تیرے فروغ متکلم ہیں اور نہ ہی اصول، تجھے اللہ و رسول سے شرم آنی چاہئے۔ ت)
جل جلالہ و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

اھر دوم کہ چاروں ائمہ کے مسائل لیتے ہیں کل دین محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر بخوبی عمل
ہو سکتا ہے اور ایک کی تقلید میں ناممکن، یہ وہ پوچ دھوکا ضعیف کید ہے کہ زے ناخواندہ بیچاروں
کو سنا کر بہکا لیں مگر جب کسی ادنیٰ طالب علم یا صحبت یافتہ ذی فہم کے سامنے کہیں تو خود ہی
کان ضعیفاً (شیطان کا داؤد کمزور ہے۔ ت) ماننا پڑے اس مغفلہ فاحشہ کا حاصل
جیسا کہ ان کے خواص و عوام کے زبان زد ہے یہ کہ چاروں مذہب حق ہیں اور سب دین متین کی شاخیں

۱۔ القرآن الکریم ۶۸/۳۳

۲۔ تقریر الایمان الفصل الاول مطبع عیسیٰ اندرون لوہاری دروازہ لاہور ص ۱۲

۳۔ ” ” ” ” ” ” ” ”

۴۔ القرآن الکریم ۴/۷۶

تو ایک ہی تقلید سے گویا چہارم دین پر عمل ہوا بخلاف اس کے کہ کبھی کبھی ہر مذہب پر چلے کہ یوں سارے دین پر عمل ہو جائے گا۔

اقول اولاً یہ اُس مدہوش کا جنونی خیال ہے جسے دربار شاہی تک چار سیدھے راستے معلوم ہوئے رعایا کو دیکھا کہ اُن کا ہر گروہ ایک راہ پر ہویا اور اسی پر چلا جاتا ہے مگر ان حضرات نے اسے بجا حرکت سمجھا کہ جب چاروں راستے یکساں ہیں تو وجہ کیا کہ ایک ہی کو اختیار کر لیجئے، پکارتا رہا کہ صاحبو! ہر شخص چاروں راہ پر چلے مگر کسی نہ سنی، ناچار آپ ہی تانا تفتنا شروع کیا، کوس بھر شرقی راستہ چلا پھر اسے چھوڑا جنوبی کو دوڑا، پھر اس سے بھی منہ موڑا، غربی کو پکڑا پھر اس سے بھاگ کر شمالی پر ہویا ادھر سے پلٹ کر پھر شرقی پر آ رہا۔ تیلی کے سے بل کو گھر ہی کوس پچاس۔ عقلا سے پوچھ دیکھو ایسے کو جنہوں کہیں گے یا صحیح الحواس، یہ مثال میری ایجاد نہیں بلکہ علمائے کرام و اولیائے عظام کا ارشاد ہے اور اُن سے امام علام عارف باللہ سیدی عبدالوہاب شعرانی قدس سرہ الربانی نے میزان الشریعۃ الکبریٰ میں نقل فرمائی، اور اُس کے مشابہ دوسری مثال انگلیوں کے پوروں کی اپنے شیخ حضرت سیدی علی خواص رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے روایت کی یہ امام ہمام وہ ہیں جن کی اسی کتاب مستطاب سے اسی مسئلہ تقلید میں غیر مقلدانِ زمانہ کے معلم جدید میاں تذیر حسین دہلوی براہ اغوا سند لئے اور اسی کتاب میں ان کی ہزار درہزار قابلہ تصدیقوں سے کہ جہالاتِ طائفہ کا پورا علاج ہمیں آنکھ بند کر گئے مگر کیا جائے شکایت کہ:

افتؤمنون ببعض الکتاب و تکفرون ببعض^{۹۸} تو کیا خدا کے کچھ حکموں پر ایمان لاتے ہو اور کچھ سے انکار کرتے ہو۔ (ت)

اس نئے طائفہ کی پُرانی خصلت جسے اس کی سیر دیکھنی منظور ہو بعض احباب فقیر کا رسالہ **سیف المصطفیٰ علی ادیان الافتر** مطالعہ کرے۔

ثانیاً کل دین متین پر ایسے عمل کا صحابہ و تابعین و سائر ائمہ مجتہدان دین کو بھی حکم تھا یا خدا و رسول نے خاص آپ ہی کے واسطے رکھا۔ بر تقدیر اول ثبوت دو کہ وہ حضرات ہرگز اپنے مذہب پر قائم نہ رہتے بلکہ نماز و روزہ و تمام اعمال و احکام میں آج اپنے اجتہاد پر چلتے تو کل دوسرے

کے پرسوں تیسرے کے بر تقدیر ثانی یہ اچھی دولت دین ہے جس سے تمام سردارانِ اُمت و پیشوایانِ ملت باز رہ کر محروم گئے کیا ان کے وقت میں یہ اختلاف مذاہب نہ تھا یا انھیں نہ معلوم تھا کہ ہم ناحق کل دین متین پر عمل چھوڑے بیٹھے ہیں۔

ثالثاً اُن رے مغالطہ کہ کل دین پر یک لخت عمل چھوڑنے کا نام سارے دین پر عمل کرنا رکھا ہے

برعکس نہند نام زندگی کا فور
(الثا حبشی کا نام کا فور رکھتے ہیں۔ ت)

بجلا مسائل اختلافیہ میں سب اقوال پر ایک وقت میں عمل تو محال عقلی ماں یوں ہوں کہ مثلاً آج امام کے چچھے فاتحہ پڑھی مگر یہ کل دین متین کے خلاف ہوا، کیا امام ابوحنیفہ (رضی اللہ عنہ) کے نزدیک مقتدی کو قرارت بعض اوقات میں ناجائز تھی حاشا بلکہ ہمیشہ۔ کیا امام شافعی کی رائے میں ماموم پر فاتحہ احیاناً واجب تھی حاشا بلکہ دواماً تو جو نہ دواماً تارک نہ دواماً عامل وہ دونوں قول کا مخالف و نافی۔ پھر ظاہر کہ ایجاب و سلب فعلی سلب و ایجاب دوامی دونوں کا دافع و منافی۔ اب تو کھلا کہ تم رفض و خروج دونوں کے جامع کہ چاروں میں سے کسی کے معتقد نہ کسی کے تابع۔

رابعاً جو امر ایک مذہب میں واجب دوسرے میں حرام، مثلاً قرارت مقتدی تو عامل بالمذہبین فی وقتین کو کیا حکم دیتے ہو، آیا اُسے ہمیشہ اپنے حق میں حرام سمجھے یا ہمیشہ واجب یا وقتاً عل واجب وقت ترک حرام یا بالعکس یا جس وقت جو چاہے سمجھے یا کبھی کبچہ نہ سمجھے یعنی واجب غیر واجب حرام غیر حرام کچھ تصور نہ کرے یا مذہب ائمہ یعنی واجب و حرام دونوں کے خلاف محض مباح جانے۔ شتقین اولین پر یہ بٹھرتا ہے کہ حرام جان کر ارتکاب کیا یا واجب مان کر اجتناب۔ اور شق رابع پر دونوں یہ صریح اجازت قصد فسق و تعدی معصیت ہے، اور شق ثالث مثل رابع کھلم کھلا یُحِلُّوْهُ عَامًّا و یُحَرِّمُوْهُ عَامًّا (ایک برس اسے حلال بٹھراتے ہیں اور دوسرے برس اُسے حرام مانتے ہیں۔ ت) میں داخل ہونا کہ ایک ہی چیز کو آج واجب جان لیا کل حرام مان لیا پرسوں پھر واجب بٹھرا لیا، دین بٹھا کھیل ہوا، یا کفار سو فسطائیہ عند یہ کامل کہ جس چیز کو ہم جو اعتقاد کر لیں وہ نفس الامر میں ویسی ہی ہو جائے۔ شق خامس پر یہ دونوں استحالے قائم کہ جب اجازت مطلقہ ہے تو عواماً شہراً یوماً درکنار

يَحْلُوْنَهُ اَنَا وَيَحْرَمُوْنَهُ اَنَا (ایک گھڑی اُسے حلال ٹھہراتے ہیں اور دوسری گھڑی اسے حرام مانتے ہیں۔ ت) لازم اور نیز وقت عمل اعتقاد و حرمت وقت ترک اعتقاد و وجوب کی اجازت، رسی شق سادس وہ خود معقول نہیں بلکہ صریح قول بالمتنا قضیں کہ آدمی جب عمل بالمذہب میں جائز جانے کا قطعاً فعل و ترک روا مانے گا اُس کا حکم اور اس سے منع یہودہ ہے معہذا یہ شق بھی استحالة اولی کے حصہ سے سلامت نہیں اچھا حکم دیتے ہو کہ آدمی نماز میں ایک فعل کرے مگر خبردار یہ نہ سمجھے کہ خدا نے میرے لئے جائز کیا ہے لاجرم شق ہفتم ہے گی اور کُل وہی کھلے گا کہ کل دین متین کا خلاف یعنی محصل جواز فعل و ترک نکلا اور وہ وجوب و حرمت دونوں کے منافی۔

بالجملہ حضرات براہ فریب ناحق چاروں مذہب کو حق جاننے کا ادا کرتے اور اس دھوکے سے عوام بیچاروں کو بے قیدی کی طرف بلاتے ہیں۔ ہاں یوں کہیں کہ ائمہ اہلسنت کے سب مذہبوں میں کچھ کچھ باتیں خلافت دین محمدی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہیں لہذا ان میں تنہا ایک پر عمل نا جائز و حرام بلکہ شرک ہے، لاجرم ہر ایک کے دینی مسئلے چُن لئے جائیں اور بے دینی کے چھوڑ دئے جائیں صاحبو! یہ تمہارا خاص دلی عقیدہ ہے جسے تمہارے علماء طائفہ لکھ بھی چکے پھر ڈر کس کا ہے، یہ بلادِ مدینہ طیبہ و بلدِ حرام نہیں حجاز و مصر و روم و شام نہیں زیرِ سلطنت سنت و اسلام نہیں کُل کر کہو کہ چاروں اماموں کے مذہب معاذ اللہ بے دینی ہیں کہ آخر دین و خلافت دین کا مجموعہ ہرگز دین نہ ہوگا بلکہ یقیناً بے دینی، والعیاذ باللہ رب العالمین۔

خامساً فقیر ایک لطیفہ تازہ عرض کرتا ہے جس سے غیر مقلدین عصر کی تمام جہالات کا دفعہ تنقیہ ہوا آج کل وہ محدث حادث جو سب غیر مقلدوں کے مقلد و امامِ معتد ہیں یعنی میاں نذیر حسین صاحب دہلوی اپنے فتویٰ مصدقہ مہری دستخطی میں (کہ ان کے زعم میں ردِ تقلید تھا اور من حیث لایشعرون اثبات تقلید) مع اخوان و ذریات اہلِ خواتیم فرما چکے ہیں کہ جیسے ائمہ اربعہ کا قول خلافت نہیں ہو سکتا ایسے ہی کسی مجتہد کا مذہب بدعت نہیں ٹھہر سکتا جو ایسا کہے وہ خبیث خود بدعتی اجبار و رہبان پرست ہے۔ بہت اچھا چشم مار و شن دلِ ماشاد (ہماری آنکھ روشن اور دل خوش۔ ت) اب یہ بھی حضرت سے پوچھ دیکھئے کہ ائمہ اربعہ کے سوا کون کون مجتہد ہیں اسی فتوے میں تصریح کی کہ امام الحرمین و حجة الاسلام غزالی و کیا ہر اسی و ابنِ سمعانی وغیرہم ائمہ محض

انتساب میں شافعی تھے اور حقیقۃً مجتہد مطلق^۱۔ اور اسی میں لکھا بیشک جو نصف مزاج ہے وہ ہرگز امام شعرانی کے منصب کامل اجتہاد میں کلام نہیں کر سکتا۔^۲ بہت بہتر، کاش اس کے ساتھ یہ بھی لکھ دیتے کہ کلام کرے یا ان اقراروں سے پھرے تو اُسے مکہ معظمہ میں ترکی پاشا کا حوالہ دیکھیے خود حضرت کے اقراروں سے ثابت ہو گیا کہ ان پانچوں اماموں کا قول بھی ہرگز گمراہی نہیں ہو سکتا اور جو ان کے فرمان پر چلے اصلاً مورد اعتراض نہیں، جو اسے بدعتی کہے وہ خبیث خود بدعتی اجار و رہبان پرست ہے اب ان حضرات سے کہئے ذرا آنکھ کھول کر دیکھو غیر مقلدی بیچاری کا سویرا ہو گیا ملاحظہ تو ہو کہ یہی امام مجتہد شعرانی انھیں چاروں امام مجتہد سے اپنی میزان مبارک میں کس زور و شور سے وجوب تقلید شخصی نقل فرماتے اور اسے مقبول و مسلم رکھتے ہیں۔

امام شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اسی کی تصریح کی امام الحرمین وابن السمعانی وغزالی و کیا ہر اسی وغیرہم ائمہ نے، اور اپنے شاگردوں سے فرمایا تم پر واجب ہے خاص اپنے امام کے مذہب کا پابند رہنا اگر ان کے مذہب سے عدول کیا تو خدا کے حضور تمھارے لئے کوئی عذر نہ ہو گا۔

قال علیہ سرحمة ذی الجلال بہ صرح امام الحرمین وابن السمعانی و الغزالی و الکیا الہم اسی وغیرہم وقالوا لئلا مذتہم یجب علیکم التقید بمنہ ہب اما مکم ولا عذر لکم عند اللہ تعالیٰ فی العدول عنہ۔

اب ایمان سے کہنا وجوب تقلید شخصی کی حقانیت کس شد و مد سے ثابت ہوئی اور سارے غیر مقلدین کہ اُسے بدعت و ضلالت کہتے ہیں کیسے علانیہ خبیث بدعتی اجار و رہبان پرست ٹھہرے، والحمد للہ رب العلمین وقیل بعداً اور تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کا پروردگار ہے، اور کہا گیا کہ ظالم لوگ دُور ہوں۔ (ت)

واقعی سنتِ الہیہ ہے کہ گمراہوں پر خود انھیں کے قول سے حجت قائم فرماتا ہے ص

۱

۲

فصل فی بیان استحالة خروج شی الخ دار الکتب العلمیہ بیروت ۵۳، ۵۴

۳ میزان الشرعیۃ الکبریٰ

۴ القرآن الکریم ۱۱/۲۳

ومنها علیٰ بطلانها لشواہد

(خود اُسی سے اُس کے بطلان پر دلائل موجود ہیں۔ ت)

پھر نہ صرف ترک تقلید بلکہ بعونہ تعالیٰ ساری نجدیت پوری وہابیت ان شار العزیز انھیں ائمہ کرام کے ارشاد سے باطل ہو جائے گی۔ حضرات ذرا ان اقراروں پر جے رہیں اور اپنے ایک ایک عقیدہ ذائقہ کا رو لیتے جائیں وہ باللہ التوفیق اصل تحریر ان مجتہد صاحب اور ان کے مقلدوں کی مہری بعض احباب فقیر غفر اللہ تعالیٰ لہ کے پاس موجود۔ والحمد للہ العزیز الودود والصلوة والسلام علی النبی المحمود وآلہ وصحبہ الی یوم الخلود۔ واللہ سبحنہ وتعالیٰ اعلمہ وعلّمہ جل مجدہ اتم وحکمہ عز شانہ احکم۔

کتب عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بحمد المصطفیٰ النبی الامی

صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

محمدی سنی حنفی قادر
عبد المصطفیٰ احمد رضا خان

رسالہ

السَّهْمُ الشَّهَابِي عَلَى خَدَا عِ الوَهَابِي

۱۳

۵

۲۵

(شعلے برساتا ہوا تیر بڑے دھوکا باز وہابی پر)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مسئلہ ۳۵ از شہر حبت پور کاٹھیا وار مرسلہ جماعت مہمنائ ۸ شوال ۱۳۲۵ھ
حضرات کرام علمائے اہلسنت و ارث علوم حضرت رسالت علیہ الصلوٰۃ والسلام اس باب
میں کیا فرماتے ہیں کہ ایک شخص مولوی حرم بخش نامی لاہور کے رہنے والے نے مسلمانوں کے بچوں کی تعلیم
کے لئے اردو کی کتابوں کا ایک سلسلہ بنایا ہے جس کا نام اسلام کی پہلی کتاب، اسلام کی دوسری
کتاب، اسلام کی تیسری کتاب وغیرہ رکھا ہے۔ ان کتابوں کا مصنف اسلام کی دوسری کتاب کے
صفحہ ۳ سطر ۸ میں لکھتا ہے: "ان کتابوں میں بعض مقام میں جو لفظ اہل حدیث اور فقہاء کا استعمال
کیا گیا ہے اس سے نہ اہل حدیث پر طعن مقصود ہے اور فقہاء کو مخالف حدیث کا لقب مد نظر ہے
بلکہ اہل حدیث سے وہ لوگ مراد ہیں جو صرف صحیح حدیث پڑھ کر یا سن کر عمل کرتے ہیں کسی خاص مذہب
کے پابند نہیں، اور فقہاء سے وہ لوگ مراد ہیں جو خاص کتب فقہ اور خاص مذہب امام ابو حنیفہ
علیہ الرحمۃ کے پابند ہیں اور اپنے مذہب کی روایت کو زیادہ مانتے ہیں۔ اس اختلاف کو اس سلسلے
میں اس لئے بیان کیا ہے کہ اس زمانہ میں اکثر اہل حدیث اور فقہاء کے اختلاف کا زیادہ چرچا ہے

الجواب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي انجانا من
كيد الكافرين والصلوة والسلام
على من ردد فساد المفسدين
وعلى آله وصحبه والمجاهدين
ومقلديهم الى يوم الدين۔

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے ہمیں
مکاروں کے مکر سے نجات عطا فرمائی۔ اور
درو و سلام ہو اس پر جس نے فساد یوں کے
فساد کو روک فرمایا، اور آپ کی آل پر، آپ کے
صحابہ پر، ائمہ مجتہدین پر اور ان کے مقلدوں پر
قیامت کے روز تک۔ (ت)

شخص مذکور صریح غیر مقلد و باہمی ہے اور حنفیوں کا صریح مخالف و بدخواہ، اور اس کی یہ ناپاک
کتاب یقیناً گمراہی و فساد پھیلانے والی اور عظیم دھوکا دے کر حنفی بچوں کے دلوں میں بچپن سے لاندہبی
گمراہی کا بیج بونے والی ہے۔ بچے، جوان کسی کو اس کتاب کا پڑھانا ہرگز جائز نہیں۔ جو حنفی بچوں
اور عا میوں میں اس ضلالت مآب کتاب کی اشاعت کرتا اور اس کے پڑھنے کی ترغیب دیتا ہے
حنفیہ کا دشمن، حنفیہ کا بدخواہ، خود غیر مقلد، لاندہب، گمراہی پسند گمراہ ہے۔ جو سفیہ اس کے
مصنف کو سنی حنفی کہے اور کہے کہ ایسا اختلاف خود حنفیہ میں چلا آتا ہے اور ایسے مسائل خود
ہدایہ وغیرہ کتب حنفیہ میں موجود ہیں اور ان کا پڑھانا بلا کراہت جائز ہے، وہ خود بھی منہم اور انھیں
بد مذہبوں کی دُوم ہے۔

اَوَّلًا مصنف عیار کا اتنا لکھنا ہی اُس کی بد مذہبی و غیر مقلدی کے اظہار کو بس بقا کہ
و لاندہبوں کو جن کا نام اس نے انھیں لاندہبوں سے سیکھ کر اہل حدیث و محدثین رکھا ہے اور
حنفیہ کرام کو ایک پتے میں رکھتا ہے اور اُن کا اختلاف مثل اختلاف صحابہ کرام و ائمہ اعلیٰ
رضی اللہ تعالیٰ عنہم صرف فروعی بتاتا اور دونوں فریق میں اتحاد مناتا ہے حالانکہ غیر معتقدین کا ہم
سے اختلاف صرف فروعی نہیں بلکہ بکثرت اصول دین میں ہمارا اُن کا اختلاف ہے۔ ہماری تمام کتب
اصول مال مال ہیں کہ ہمارے اور جملہ ائمہ اہلسنت کے نزدیک اصول شرع چار ہیں: کتاب و سنت و
اجماع و قیاس۔ لاندہبوں نے اجماع و قیاس کو بالکل اڑا دیا۔ اُن کا پیشوا صدیق حسن بھوپالی
لکھتا ہے،

قیاس باطل اور اجماع بے اثر ہے (ت)

قیاس باطل و اجماع بے اثر آمد۔

قد ثبت بالقواطع من جميع الصحابة
الاجتهاد والقول بالسإى والمسكوت
عن القائلين به و ثبت ذلك بالتواتر
فى وقائع مشهورة ولم ينكرها احد
من الامة فاورث ذلك علما ضروريا
فكيف يترك المعلوم ضرورة^ت

یعنی قطعی دلیلوں سے ثابت ہے کہ جمیع صحابہ کرام
اجتہاد و قیاس کو مانتے تھے اور اس کے
ماننے والوں پر انکار نہ کرتے تھے اور یہ مشہور
واقعوں میں تواتر کے ساتھ ثابت ہوا اور امت
میں سے کسی نے اس کا انکار نہ کیا تو اس سے
علم ضروری پیدا ہوا تو جو بات ضروریات دین
سے ہے کیونکر چھوڑی جائے گی۔

در مختار کتاب السیر باب المرتد میں ہے :
 الکفر تکذیبہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
 یعنی ضروریات دین نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

١ شرح المواقف الموقف الاول المرصد الخامس المقصد السادس منشور الشريف الرضى قم اير ١٢٥٥
٢ كشف الاسرار عن اصول البزدوى باب القياس دار الكتاب العربي بيروت ٢٨٠/٣
٣ " " " " " " " " ٢٨١/٣

فی شئی مما جاء به من الدین ضرورة^۱ میں سے کسی شے کا انکار کفر ہے۔
 بالخصوص امام الائمہ مالک لازمہ کاشف الغمہ سراج الائمہ سیدنا امام اعظم ابو حنیفہ
 رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قیاس سے ان گمراہوں کو جس قدر مخالفت ہے عالم آشکار ہے۔ انکی
 کتابیں ظفر المبین وغیرہ امام و قیاسات امام پر طعن سے مملو ہیں۔ اور فتاویٰ عالمگیری جلد ثانی
 میں ہے :

سجل قال قیاس ابی حنیفہ حق نیست یعنی جو شخص کہے کہ امام ابو حنیفہ کا قیاس حق
 یکفر کذا فی التاتارخانیۃ۔^۲ نہیں وہ کافر ہو جائے گا۔ ایسا ہی تاتارخانیہ
 میں ہے۔

ثانیاً یہ چالاک مصنف خود اقرار کرتا ہے کہ اُسے کسی فریق سے مخالفت نہیں۔ یہ بات
 لاندہب بے دین ہی کی ہو سکتی ہے جسے دین و مذہب سے کچھ غرض نہیں ورنہ دو متخالف فریقوں میں
 مخالفت نہ ہوتی کونیکر معقول۔

ثالثاً لاندہبوں کا اہلسنت کے ساتھ اختلاف مثل اختلاف صحابہ کرام بتانا صراحتاً انھیں
 اہلسنت بتانا ہے حالانکہ ہمارے علما صاف فرماتے ہیں کہ وہ گمراہ بدعتی جہنمی ہیں۔
 طحاوی علی الدر المختار جلد ۳ میں ہے :

هذه الطائفة الناجية قد اجتمعت
 اليوم في مذاهب اربعة وهم
 الحنفيون والمالكيون والشافعيون
 والحنبلون رحمهم الله ومن كان
 خارجا عن هذه الاربعة في هذا الزمان
 فهو من اهل البدعة والنار^۳
 یہ نجات والاگر وہ یعنی اہلسنت و جماعت آج
 چار مذہب حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی میں جمع
 ہو گیا ہے۔ اب جو ان چار سے باہر ہے وہ
 بد مذہب جہنمی ہے۔

اور جو بدعتیوں جہنمیوں کو اہلسنت جانے اور اُن کا خلاف مثل اختلاف صحابہ مانے خود بدعتی

۱ الدر المختار	کتاب السیر باب المرتبة	مطبع مجتہبی دہلی	۳۵۵/۱
۲ الفتاویٰ الہندیۃ	کتاب السیر الباب التاسع	نورانی کتب خانہ پشاور	۲۴۱/۲
۳ حاشیۃ الطحاوی علی الدر المختار	کتاب الذبائح	المکتبۃ العربیۃ کوئٹہ	۱۵۳/۲

ناری جہنمی ہے۔

سابعاً اس بیان سے غیر مقلدوں لاندہبوں کی وقعت و توقیر مسلمان بچوں کے دلوں میں جمے گی کہ اُن کا اختلاف مثل اختلاف صحابہ کرام ہے اور حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا،

من وقع صاحب بدعة فقد اعان علیٰ هدم الاسلام یلہ
جو کسی بد مذہب کی توقیر کرے اس نے دین اسلام کے ڈھانے پر مدد دی۔

تو اس کتاب کا نام "اسلام کی کتاب" رکھنا نہ تھا بلکہ اسلام ڈھانے کی کتاب۔

خاصاً اس مصنف عیار نے نادان مسلمانوں اور ان کے بے سمجھ بچوں کو کیسا سخت فریب شدید دھوکا دیا ہے، یہاں تو لکھ دیا کہ وہ کسی مذہب سے تعصب نہیں رکھتا ملک میں فقہاء و اہل حدیث دونوں بکثرت موجود ہیں اور اس سلسلے میں عام مسلمانوں کی تعلیم مقصود ہے اس لئے دونوں فریق کا اختلاف اس میں بیان کر دیا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ وہ ہر جگہ مذہب فریقین بیان کر دے گا کہ ہر فریق والا اپنا مذہب جان لے مگر اس نے صراحتاً اس کے خلاف کیا، کہیں کہیں اختلاف بتایا اور وہاں بھی جا بجا دوسروں کے مذہب کو اصل مسئلہ ٹھہرایا اور حنفیہ کے مذہب کو کمزور کر کے کہا کہ بعض یوں کہتے ہیں، اور بہت جگہ صرف لاندہبوں کے مسئلے لکھے جو مذہب حنفی کے صریح خلاف ہیں، دراصل اختلاف کا پتا بھی نہ دیا جس سے مسلمانوں کے بچے اس مذہب مخالف پر جم جائیں اور اپنے مذہب کی خبر بھی نہ پائیں۔ اگر وہ ابتداء میں اختلافات بتانے کا وعدہ نہ کرتا تو دھوکا اتنا سخت نہ ہوتا، جب مسلمان جانتے کہ اس کتاب میں حنفیہ وغیر حنفیہ سب کے مسائل گھال میل بے تمیز ہیں، تو مسلمان اس کتاب سے بچتے۔ اب کہ اُن کو یہ دھوکا دیا کہ جہاں اختلاف ہے دونوں مذہب بتا دے جائیں گے تو ان کو اطمینان ہو گیا کہ اپنا مذہب لیں گے دوسروں کا چھوڑ دیں گے اب کیا یہ گیا کہ کہیں کہیں اختلاف بتا کر بکثرت مواقع پر مذہب لکھا دوسروں کا اور اختلاف اصلاً نہ بتایا تو ناواقفوں کو صاف بتایا کہ یہ مسئلے متفق علیہ ہیں ان پر بے تکلف عمل کرو یہ کتنی بڑی دغا بازی اور مسلمان بچوں کی بدخواہی ہے، اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص سبیل لگائے اور اشتہار دے دے کہ جو آبخورے ناپاک یا تمہارے مذہب کے خلاف ہیں اُن پر چٹ لگا دی ہے اور بعض پر تو چٹ لگائے

اقی بہت ناپاک آنجورے بے چٹ کے ملا دے تو وہ صراحتاً بے ایمانی و دغا بازی کر رہا ہے اگر وہ
 ناہی کہتا کہ ان میں کچھ آنجورے نجس بھی ہیں تو کوئی مسلمان انہیں ہاتھ نہ لگاتا، چٹ کے دھو کے
 مسلمانوں کو فریب دیا، غیر مقلدوں کے طور پر سوئر کی چربی حلال اور شراب و خون پاک ہے، یہ
 کتاب ایسی ہوتی کہ کسی غیر مقلد نے کوئی عام دعوت کی اور اعلان کر دیا کہ جس سالن میں گھی ہے
 وہ حنفیہ کے لئے پکایا ہے اور جس میں سوئر کی چربی ہے وہ ان غیر مقلدوں اہل حدیث کے لئے پکایا
 ہے اور اس کی نشانی یہ ہے کہ حنفیہ کا کھانا اچھنی کے برتنوں میں ہے اور غیر مقلدوں کا پتیل کے
 کے بٹوے میں۔ اور پھر کرے یہ کہ بہت سالن سوئر کی چربی والا چھنی کے برتنوں میں رکھ دے
 ہر صاحب انصاف یہی کہے گا کہ یہ شخص سخت مفسد ہے اور بڑے فساد کا بیج بوتا ہے۔ اس وقت اسکی
 دوسری کتاب ہمارے پیش نظر ہے اس سے اسی قسم کے چند اقوال التقاط کئے جاتے ہیں :

(۱) کچھ سرکا مسح فرض ہے، حالانکہ ہر شخص جانتا ہے کہ حنفیہ کرام کے نزدیک ربح سرکا
 مسح فرض ہے اگر ربح سے کم کا کرے گا ہرگز نہ وضو ہو گا نہ نماز۔

ہدایہ میں ہے :

المفروض فی مسح الرأس مقدار
 الناصیۃ وهو من بع الرأس بلہ
 سرکا مسح ناصیہ کی مقدار فرض ہے اور وہ
 سرکا چوتھا حصہ ہے۔ (ت)

(۲ و ۳) ص ۳۰ : بول و براز سے وضو ٹوٹ جاتا ہے خون نکلنے اور قے کرنے
 سے وضو بہتر ہے۔ حنفیہ کے نزدیک خون بہہ کر نکلے یا منہ بھر کر قے ہو تو وضو ٹوٹ جاتا ہے وضو کرنا
 فقط بہتر ہی نہیں بلکہ فرض ہے۔ ہدایہ میں ہے :

نواقض الوضوء الدم والقہ مل
 القہ مل
 خون کا بہنا اور منہ بھر کر قے وضو توڑنے والی
 چیزیں ہیں۔ (ت)

(۴) حاشیہ ص ۹ : بعض کے نزدیک عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے
 گو ٹوٹنے پر کوئی دلیل کافی نہیں تاہم اختلاف سے نکلنا بہتر ہے، نکتہ کا بھی یہی مسئلہ ہے۔
 یہاں صراحتاً تکسیر کے بارے میں حنفی مذہب کے مسئلہ کو بے دلیل کہا اور اس سے وضو بہتر بتایا

حالانکہ حنفیہ کے نزدیک اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ہدایہ،
لو نزل من الرأس الى مالات من
الا نكف نقض الوضوء بالاتفاق يله
(۵) ص ۱۰: غسل کے فرائض میں صرف اتنا لکھا کہ سارے بدن پر پانی ڈالنا فرض ہے
حالانکہ مذہب حنفی میں غسل کے تین فرض ہیں، کُلی اور ناک میں پانی پہنچانا اور سارے بدن پر
پانی ڈالنا۔ ہدایہ،

فرض الغسل المضمضة والاستنشاق
وغسل سائر البدن يله
اور سارے بدن پر پانی بہانا ہے۔ (ت)
(۶) ص ۱۲ وہ کہ سائل نے دربارہ حیض نقل کیا اصل یہ ہے کہ یہ امر ہر عورت کی عادت
وطبیعت پر منحصر ہے، یہ صراحتہ مذہب حنفی کا رد ہے حنفیہ کے نزدیک حیض نہ تین رات دن سے
کم ہو سکتا ہے نہ دس رات دن سے زائد۔ ہدایہ،

اقل الحيض ثلثة ايام ولياليها و
ما نقص من ذلك فهو استحاضة
واكثره عشر ايام والرائد استحاضة
حیض کم از کم تین دن رات ہے۔ جو اس سے
کم ہو وہ استحاضہ ہے، اور زیادہ سے
زیادہ حیض دس دن ہے جو اس سے زائد
ہو وہ استحاضہ ہے۔ (ت)

(۷) ص ۱۵ وہ کہ سائل نے نقل کیا کہ پانی کی طبیعت پاک ہے، حنفیہ کے نزدیک تھوڑا
پانی ایک قطرہ نجاست سے بھی ناپاک ہو جائے گا یہاں جو اس غیر مقلد نے فقط مزے اور بو
کے بدلے پر مزار رکھا اجماع تمام امت کے خلاف ہے کہ نجاست کے سبب رنگ بدلنے سے
بھی بالاجماع پانی ناپاک ہو جائے گا اگرچہ مزہ و بو نہ بدلے۔ درمختار باب المياہ :
ينجس الماء القليل بموت بيط وبتغير
احدا وصفاه من لون
قلیل پانی بطح کے اُس میں مرنے کی وجہ سے
نجس ہو جاتا ہے اور کثیر پانی نجاست کی وجہ سے

۱۰/۱	لہ اہدایہ	کتاب الطہارات	فصل فی نواقض الوضوء	المکتبۃ العربیہ کراچی
۱۲/۱	۵	فصل فی الغسل	فصل فی الغسل	۱۲/۱
۴۶/۱	۳	باب الحيض والاستحاضة	باب الحيض والاستحاضة	۴۶/۱

نجس ہو جاتا ہے۔ اور کثیر پانی نجاست کی وجہ سے رنگ، بو یا مزہ بدلنے سے بالاجماع نجس ہو جاتا ہے اگرچہ جاری ہو۔ اور قلیل پانی نجاست کے وقوع سے نجس ہو جاتا ہے اگرچہ اس کا کوئی وصف نہ بدلے۔ (ت)

او طعام او سباح وینجس الکثیر ولو جاسر یا اجماعا اما القلیل فینجس وان لم یتغیر^۱

(۸) ص ۲۵ عشار کی نماز کا وقت آدھی رات تک اور وتروں کا اخیر رات تک ہے۔ یہ نہ فقط حنفیہ بلکہ ائمہ اربعہ کے خلاف ہے، چاروں اماموں کے نزدیک عشا کا وقت طلوع فجر تک رہتا ہے۔ درمختار میں ہے،

وقت العشاء والوتر الى الصبح^۲ عشا اور وتر کا وقت صبح صادق تک ہے۔ (ت)

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہ اللہ تعالیٰ علیہم کے نزدیک عشا کا وقت شفق کے غائب ہونے پر داخل ہوتا ہے اور صبح صادق تک باقی رہتا ہے۔ (ت)

میزان الشرعیۃ الکبریٰ میں ہے، وقت العشاء فانه یدخل اذا غاب الشفق عند مالک والشافعی واحمد ویبقی الى الفجر^۳

(۹) ص ۲۶ پردہ زیر ناف گھٹنوں کے اوپر تک فرض ہے، حنفیہ کے مذہب میں گھٹنے بھی ستر میں داخل ہیں تو نماز میں گھٹنے کھلے رکھنے کی اجازت حنفی مذہب کے خلاف بھی ہے اور نماز میں بے ادبی کی تعلیم بھی۔ درمختار میں ہے،

الرابع ستر عورتہ وہی للرجل ماتحت سوتہ الى ماتحت رکبتہ^۴ چوتھی شرط ستر عورت ہے اور مرد کے لئے ناف کے نیچے سے گھٹنوں کے نیچے تک ہے۔ (ت)

(۱۰) ص ۲۷ آزاد عورت کو منہ اور ہاتھ اور پاؤں کے سوا سب بدن کا چھپانا فرض ہے

۳۵/۱	مطبع مجتبیٰ دہلی	باب المیاء	۱۔ الدر المختار کتاب الطہارۃ
۵۹/۱	” ” ”	کتاب الصلوٰۃ	۲۔ ” ” ”
۱۴۳/۱	دار الکتب العلمیۃ بیروت	”	۳۔ میزان الشرعیۃ الکبریٰ
۶۵/۱	مطبع مجتبیٰ دہلی	باب شروط الصلوٰۃ	۴۔ الدر المختار کتاب الصلوٰۃ

(۱۱) ص ۲۷ مقتدی کو امام کے اقتدار کی نیت کرنا چاہئے (حاشیہ) امام مالک کے نزدیک بالکل نہیں ہوتی۔ یہاں سے صاف ظاہر ہوا کہ مذہب حنفی میں مقتدی کو نیت اقتدار کی ضرورت نہیں صرف اولیٰ ہے اگر نہ کرے گا جب بھی نماز ہو جائے گی حالانکہ یہ محض غلط ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ان کات مقتدیا بغيره ينوي الصلوة
ومتابعته لانه يلزمه فساد الصلوة
من جهته فلا بد من التزامه به

اگر نمازی غیر کا مقتدی ہے تو نماز کی نیت بھی کرے اور متابعت امام کی نیت بھی کرے کیونکہ اس کی نماز کا فساد امام کی جہت سے لازم آتا ہے لہذا اس کا التزام ضروری ہے۔ (ت)

عالمگیری میں ہے :

الاقضاء لا يجوز بدون النية كذا
فی فتاویٰ قاضی خانؒ

بغیر نیت کے اقدام جائز نہیں۔ فتاویٰ قاضی خانؒ
میں یوں ہی ہے۔ (ت)

۱۔ الدر المختار کتاب الصلوة باب شروط الصلوة مطبع مجتبائی دہلی ۶۵ و ۶۶
۲۔ الہدایۃ " " " " المكتبة العربیة کراچی ۸۰/
۳۔ الفتاویٰ الہندیۃ " الباب الثالث الفصل الرابع نورانی مکتب خانہ پشاور ۶۶/

(۱۲) ص ۲۹ تصویر دار کپڑے میں نماز نہیں ہوتی۔ یہ غلط ہے نماز ہو جاتی ہے البتہ مکروہ ہوتی ہے۔ ہدایہ میں ہے؛

لو لبس ثوبا فيه تصاویر بیکرہ والصلوة جائزۃ لاستجماع شرائطها۔
اگر ایسے کپڑے پہنے جن میں تصویریں ہیں تو مکروہ ہے تاہم نماز ہو جائے گی کیونکہ شرائط نماز تمام موجود ہیں۔ (ت)

(۱۳) ص ۲۹ ٹخنوں سے نیچے تہبند لٹکا۔ ہو تو نماز نہیں ہوتی۔ یہ شریعت مطہرہ پر محض افترا ہے اس صورت میں نماز نہ ہونا کسی کا مذہب نہیں بلکہ تہبند لٹکا اگر برنیت تکبر نہ ہو تو ناجائز بھی نہیں جائز و روا ہے صرف خلافِ اولیٰ ہے۔ عالمگیری میں ہے؛
اسبال الرجل امرأۃ اسفل من الکعبین ان لو کن للخیلاء ففیہ کراہۃ تنزیہ کذا فی الغرائب۔
مرد اگر بلا نیت تکبر اپنا تہبند ٹخنوں سے نیچے تک لٹکائے تو مکروہ تنزیہی ہے۔ غرائب میں یونہی ہے۔ (ت)

(۱۴) ص ۳۰ مسجد کے سوا نماز بلا عذر نہیں ہوتی۔ یہ بھی غلط ہے نماز بلا شبہ ہو جاتی ہے مگر مسجد کی جماعت گھر کی جماعت سے افضل ہے، اور بلا عذر ترک مسجد فی نفسہ ممنوع ہے مگر مانع صحت نماز نہیں۔ ردالمحتار میں ہے؛

الاصح انها کاقامتہا فی المسجد الا فی الفضلیۃ۔
اصح یہ ہے کہ گھر میں نماز قائم کرنا مسجد میں نماز قائم کرنے کی طرح ہے مگر افضلیت میں فرق ہے۔ (ت)

(۱۵) ص ۳۳ فقہاء کے نزدیک الحمد پر حنا صرف امام ہی کے لئے واجب ہے۔ یہ اس نے فقہاء پر محض افترا کیا۔ صرف اور ہی دو کلمے حصر کے جمع کر دیئے حالانکہ ہمارے ائمہ کے نزدیک امام اور متفرد سب پر سورۃ فاتحہ واجب ہے صرف مقتدی کے لئے ممنوع ہے۔ ردالمحتار میں ہے؛
لہا واجبات ہی قراءۃ فاتحۃ الكتاب نماز کے لئے کچھ واجبات ہیں، وہ سورۃ فاتحہ کا

۱۲۲/۱	المکتبۃ العربیہ کراچی	فصل فی مکروہات الصلوۃ	لہ الہدایۃ کتاب الصلوۃ
۳۳۳/۵	نورانی کتب خانہ پشاور	باب التاسع	لہ الفتاویٰ المندیۃ کتاب التکلیف
۳۴۲/۱	دار احیاء التراث العربی بیروت		لہ ردالمحتار کتاب الصلوۃ باب الامامۃ

39

39

مذہب حنفی میں اصل بیٹھنا بھی فرض نہیں واجب ہے بلکہ اصل مذہب مشہور حنفی میں اس جلسہ کو صرف سنت کہا یہی حال رکوع سے کھڑے ہونے کا ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

يجب التعديل في القومة من الركوع والجلسة بين السجدةين وتضمن كلامه وجوب نفس القومة والجلسة ايضا.

رکوع کے بعد کھڑے ہونے اور دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے میں تعديل واجب ہے۔ مان کا کلام خود قوم اور جلسہ کے وجوب کو بھی متضمن ہے۔ (ت)

نیز اسی میں ہے:

اما القومة والجلسة وتعديلهما فالمشهور في المذهب السنية وروی وجوبهما

لیکن قوم اور جلسہ اور ان میں تعديل تو مذہب میں ان کا سنت ہونا مشہور ہے اور وجوب بھی مروی ہے۔ (ت)

(۲۱) ص ۳۵ نماز کے سب فتاویٰ کو بالترتیب ادا کرنا سنت ہے۔ مذہب حنفی میں بہت ترتیبیں فرض اور بہت اجنبی ہیں فقط سنت کہنا جمل وافرار ہے۔ ردالمحتار میں ہے:

بقي من الفروض ترتيب القيام على الركوع والركوع على السجود والقعود الاخير على ما قبله

باقی ہے فرائض نماز میں سے، قیام کی ترتیب رکوع پر اور رکوع کی ترتیب سجدہ پر اور آخری قعدہ کی ترتیب اس کے ماقبل پر۔ (ت)

اُسی کے واجبات نماز میں ہے:

ورعاية الترتيب بين القراءة والركوع وفيما يتكبر اما فيمالا يتكبر ففرض كما مر

ترتیب کو ملحوظ رکھنا قرات و رکوع کے درمیان اور افعال متکررہ میں واجب ہے۔ رہے افعال غیر متکررہ تو ان میں رعایت ترتیب فرض ہے۔ جیسا کہ گزرا۔ (ت)

۱	ردالمحتار	كتاب الصلوة	باب صفة الصلوة	دار احیاء التراث العربی بیروت	۳۱۲/۱
۲	"	"	"	"	"
۳	الدر المختار	"	"	"	"
۴	"	"	"	"	"
۵	"	"	"	"	"
۶	"	"	"	"	"
۷	"	"	"	"	"
۸	"	"	"	"	"
۹	"	"	"	"	"
۱۰	"	"	"	"	"
۱۱	"	"	"	"	"
۱۲	"	"	"	"	"
۱۳	"	"	"	"	"
۱۴	"	"	"	"	"
۱۵	"	"	"	"	"
۱۶	"	"	"	"	"
۱۷	"	"	"	"	"
۱۸	"	"	"	"	"
۱۹	"	"	"	"	"
۲۰	"	"	"	"	"
۲۱	"	"	"	"	"
۲۲	"	"	"	"	"
۲۳	"	"	"	"	"
۲۴	"	"	"	"	"
۲۵	"	"	"	"	"
۲۶	"	"	"	"	"
۲۷	"	"	"	"	"
۲۸	"	"	"	"	"
۲۹	"	"	"	"	"
۳۰	"	"	"	"	"
۳۱	"	"	"	"	"
۳۲	"	"	"	"	"
۳۳	"	"	"	"	"
۳۴	"	"	"	"	"
۳۵	"	"	"	"	"
۳۶	"	"	"	"	"
۳۷	"	"	"	"	"
۳۸	"	"	"	"	"
۳۹	"	"	"	"	"
۴۰	"	"	"	"	"
۴۱	"	"	"	"	"
۴۲	"	"	"	"	"
۴۳	"	"	"	"	"
۴۴	"	"	"	"	"
۴۵	"	"	"	"	"
۴۶	"	"	"	"	"
۴۷	"	"	"	"	"
۴۸	"	"	"	"	"
۴۹	"	"	"	"	"
۵۰	"	"	"	"	"
۵۱	"	"	"	"	"
۵۲	"	"	"	"	"
۵۳	"	"	"	"	"
۵۴	"	"	"	"	"
۵۵	"	"	"	"	"
۵۶	"	"	"	"	"
۵۷	"	"	"	"	"
۵۸	"	"	"	"	"
۵۹	"	"	"	"	"
۶۰	"	"	"	"	"
۶۱	"	"	"	"	"
۶۲	"	"	"	"	"
۶۳	"	"	"	"	"
۶۴	"	"	"	"	"
۶۵	"	"	"	"	"
۶۶	"	"	"	"	"
۶۷	"	"	"	"	"
۶۸	"	"	"	"	"
۶۹	"	"	"	"	"
۷۰	"	"	"	"	"
۷۱	"	"	"	"	"
۷۲	"	"	"	"	"
۷۳	"	"	"	"	"
۷۴	"	"	"	"	"
۷۵	"	"	"	"	"
۷۶	"	"	"	"	"
۷۷	"	"	"	"	"
۷۸	"	"	"	"	"
۷۹	"	"	"	"	"
۸۰	"	"	"	"	"
۸۱	"	"	"	"	"
۸۲	"	"	"	"	"
۸۳	"	"	"	"	"
۸۴	"	"	"	"	"
۸۵	"	"	"	"	"
۸۶	"	"	"	"	"
۸۷	"	"	"	"	"
۸۸	"	"	"	"	"
۸۹	"	"	"	"	"
۹۰	"	"	"	"	"
۹۱	"	"	"	"	"
۹۲	"	"	"	"	"
۹۳	"	"	"	"	"
۹۴	"	"	"	"	"
۹۵	"	"	"	"	"
۹۶	"	"	"	"	"
۹۷	"	"	"	"	"
۹۸	"	"	"	"	"
۹۹	"	"	"	"	"
۱۰۰	"	"	"	"	"

والتشديدان له۔ اور دونوں قعدوں میں تشہد پڑھنا واجب ہے۔ (ت)

ورق السّلام یہ
مراقی الفلاح میں ہے :

اور لفظِ سلام واجب ہے۔ (ت)

(۲۶ و ۲۷) ص ۳۹ اگر قرآن شریف پڑھنے میں سب برابر ہوں تو وہ امام بنے جو زیادہ عالم ہو، اگر علم میں سب برابر ہوں تو وہ لائق ہے جو عمر میں سب سے بڑا ہو۔ یہ دونوں باتیں بھی مذہب حنفی کے خلاف ہیں، مذہب حنفی میں امامت کے لئے سب سے مقدم وہ ہے جو علم زیادہ رکھتا ہو پھر جو زیادہ قاری ہو، پھر جو زیادہ شبہات سے بچنے والا ہو، پھر جو عمر میں بڑا یعنی اسلام میں مقدم ہو۔ درمختار میں ہے،

الاحق بالامامة الاعلم بالحكام
الصلوة ثم الاحسن تلاوة و
وتجويدا ثم الاكثر اتقاء
للشبهات ثم الاسن

له الدر المختار كتاب الصلوة باب صفقة الصلوة مطبع مجتبائی دہلی ۴۲/۱

٥٣ مراقی الفلاح مع حاشیة الطحاوی کتاب الصلوة فصل فی بیان سننها واراکتب العلمیة بیروت ص ۲۷۴

ای الاقدم اسلاماً۔

یعنی اسلام میں مقدم ہو۔ (ت)

(۲۸) صفحہ ۴۱ جو اکیلا نماز پڑھ لے اگر پھر اس وقت کی جماعت مل جائے تو جماعت میں شریک ہو جائے۔ یہ مطلق حکم بھی مذہب حنفی کے خلاف ہے مذہب حنفی میں جس نے فجر یا عصر یا مغرب پڑھ لی دوبارہ اُن کی جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا۔ درمختار میں ہے:

من صلی الفجر والعصر والمغرب مرة فیخرج مطلقاً وان اقيمت۔

جو شخص ایک مرتبہ فجر، عصر اور مغرب کی نماز پڑھ چکا ہو وہ مطلقاً مسجد سے نکل سکتا ہے

اگرچہ اقامت ہو جائے۔ (ت)

(۲۹) ص ۴۲ جو شخص صف کے پیچھے اکیلا کھڑا ہو کر نماز پڑھتا ہے اس کی نماز نہیں ہوتی۔ یہ بھی محض افترا ہے بلا ضرورت ایسا کرنے میں صرف کراہت ہے نماز یقیناً ہو جائے گی۔ درمختار میں ہے:

قد مناکراهة القيام خلف صف منفرد ابل بجذب احد من الصف لكن قالوا في زماننا تركه اولي ولذا قال في البحر بركة وحده اذا لم يجد فرجة۔

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اکیلے مقتدی کا صف کے پیچھے کھڑا ہونا مکروہ ہے بلکہ وہ صف میں سے کسی کو پیچھے کھینچ لے۔ لیکن ہمارے زمانے میں فقہانے فرمایا ہے کہ اس کا ترک اولیٰ ہے اسی لئے بحر میں فرمایا: اکیلے کھڑے ہونا مکروہ ہے مگر جب صف میں جگہ نہ پائے تو مکروہ نہیں ہے۔

(۳۰) ص ۵۳ نماز استخارہ سنت ہے اس کی ترکیب یہ ہے کہ دو رکعت نماز پھر دعا پڑھ کر سورت ہے۔ یہ سنت ہے سورہ سننے کا ذکر کہیں حدیث میں نہیں۔

(۳۱) ص ۵۷ وہ جو سائل نے نقل کیا کہ جن نمازوں میں قصر کا حکم ہے ان میں سنت بھی معاف ہیں۔ یہ محض جہالت ہے حالت قرار میں کسی نماز کی سنت معاف نہیں اور حالت قرار میں سب کی معاف ہیں مطلقاً معافی کا حکم دینا غلط اور اُس معافی کو قصر کے ساتھ خاص

۸۲/۱	مطبع مجتہبی دہلی	باب الامامة	كتاب الصلوة	الدر المختار
۹۹/۱	" " "	باب ادراك الفريضة	"	"
۹۲/۱	" " "	" " "	"	"

یا قی المسافر بالسنن ان کان فی حال
امن وقرار و الابیات کانت فی
حال خوف وقرار لا یأتی بہا
ہو المختار

(۳۲ و ۳۳) ص ۵۸ جب کسی دشمن یا درندہ وغیرہ کا خوف ہو تو چار رکعت نماز فرض سے دو رکعت پڑھنا جائز ہے۔ یہ محض غلط ہے مسافر پر چار رکعت فرض کی پڑھنی ویسی ہی واجب ہے اگرچہ کچھ خوف نہ ہو، اور غیر مسافر کو چار رکعت فرض کی، دو پڑھنی اصلاً جائز نہیں اگرچہ کتنا ہی خوف ہو۔ درمختار میں ہے :

من خرج من عمارة موضع
اقامته قاصدا مسيرة ثلثة
ايام ولياليها صلى الفرض الرباعي
ساعتين وجوبا۔
اُسی میں ہے ،

جو شخص تین دن رات کی مسافت کے ارادے
سے اپنی جائے اقامت کی آبادی سے نکلا
اس پر واجب ہے کہ چار رکعتی فرضوں میں
دو دو رکعتیں پڑھے۔ (ت)

صلوة الخوف جائزة بشرط حضور
عدو أو سبع فيجعل الإمام طائفة
بإزاء العدو ويصلي بأخرى
ركعة في الثنائي وركعتين
في غيره ۛ

نماز خوف اس شرط پر جائز ہے کہ دشمن یا
درندہ سامنے موجود ہو چنانچہ امام لوگوں کے
دو گروہ بنائے گا ان میں سے ایک گروہ کو
دشمن کے سامنے کھڑا کرے گا جبکہ دوسرے
کو دو رکعتی نماز میں سے ایک رکعت اور چار

(۳۴) ص ۵۹ کوئی نماز دیدہ و دانستہ قضا ہو جائے تو اس کا ادا کرنا واجب ہے۔

۱۰۸/۱	مطبع مجتبیائی دہلی	باب صلوة المسافر	كتاب الصلوة	له الدر المختار
۱۰۷/۱	"	"	"	۲
۱۱۸ و ۱۱۹/۱	"	باب صلوة الخوف	"	۳

اذا خرج الامام فلا صلوٰۃ ولا كلام
الى تمامها يله

جب امام خطبہ کے لئے نکلے تو اس کے اتمام
تک کوئی نماز اور کوئی کلام جائز نہیں۔ (ت)

من ادرك الامام يوم الجمعة صلى
معه ما ادركه وبنى عليه الجمعة
وان كانت ادركه في التشهد
اوفي سجود السهو بنى عليها
الجمعة عند هما وقال محمد ان
ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى
عليها الجمعة

(۳۸) ص ۶۲ عید کی نماز ہر مسلمان پر واجب ہے مرد ہو یا عورت۔ یہ بھی غلط ہے

۱۱۳/۱	مطبع مجبائی دہلی	۱	كتاب الصلوة باب صلوة الجمعة	۱	۱۱۳/۱
۱۵۰/۱	المكتبة العربية کراچی	۲	" " " "	۲	۱۵۰/۱
۱۱۱/۱	مطبع مجبائی دہلی	۳	" " " "	۳	۱۱۱/۱

مذہب حنفی میں عورتوں پر نہ جمعہ ہے نہ عید۔ ہدایہ میں ہے؛
تجب صلوة العید علی کل من تجب
علیہ صلوة الجمعة۔
نماز عید ہر اس شخص پر واجب ہے جس پر
نماز جمعہ واجب ہے۔ (ت)

اسی میں ہے؛
لا تجب الجمعة علی مسافر ولا امرأة۔
مسافر اور عورت پر جمعہ واجب نہیں۔ (ت)
(۳۹) ص ۶۵ دونوں عیدیں جب بارش وغیرہ کا عذر ہو مسجد میں جائز ہیں۔ اس کے
معنی یہ ہوئے کہ بارش وغیرہ کا عذر نہ ہو تو مسجد میں ناجائز ہیں یہ محض غلط ہے۔ درمختار
میں ہے؛

الخروج اليها ای الجبابة لصلوة العید
سنة وان وسعهم المسجد الجامع۔
نماز عید کے لئے عید گاہ کی طرف نکلنا سنت ہے
اگرچہ جامع مسجد میں لوگ سما سکتے ہوں۔ (ت)
(۴۰) ص ۶۶ بکری بھینگی ناجائز ہے۔ یہ بھینگی کا حکم بھی غلط لکھ رہا ہے مذہب حنفی میں بھینگی
بکری کی قربانی جائز ہے۔ ردالمحتار میں ہے؛

وتجوز الحولاء ما فی عیدنا حول۔
جس کی آنکھ بھینگی ہو اس کی قربانی جائز ہے۔ (ت)
(۴۱) ص ۶۳ وہ جو سوال میں منقول ہوا کہ ایک دن میں جمعہ وعید اکٹھے ہوں تو جمعہ
میں رخصت آتی ہے لیکن پڑھنا بہتر ہے۔ یہ بھی غلط ہے مذہب حنفی میں عید واجب اور جمعہ
فرض ہے کوئی متروک نہیں ہو سکتا۔ ہدایہ میں ہے؛

وفي الجامع الصغير عيدان اجتماع
في يوم واحد فالاول سنة والثاني
فريضة ولا يترك واحد منهما۔
جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک دن میں دو عیدیں
جمع ہو جائیں تو پہلی سنت (واجب مثبت
بالسنہ) اور دوسری فرض ہے ان میں سے
کوئی بھی ترک نہیں کی جائیگی۔ (ت)

۱۵۱/۱	المکتبۃ العربیۃ کراچی	باب صلوة الجمعة	کتاب الصلوة	الہدایۃ
۱۴۹/۱	" " "	" " "	" " "	" " "
۱۱۴/۱	مطبع مجتہائی دہلی	باب العیدین	"	الدرالمختار
۲۰۴/۵	دار احیاء التراث العربی بیروت	"	کتاب الاضحیۃ	ردالمختار
۱۵۱/۱	المکتبۃ العربیۃ کراچی	باب العیدین	کتاب الصلوة	الہدایۃ

(۴۲) ص ۶۶ عید کے چھ تین دن تک قربانی درست ہے۔ مذہب حنفی میں صرف بارہوی تک قربانی جائز ہے۔ درمختار میں ہے:

تجب التضحية فجر يوم النحر الى آخر
ايامه وهي ثلثة افضلها اولها
قربانی کرنا واجب ہے یوم نحر کی فجر سے ایام قربانی
کے آخری دن تک اور وہ تین دن ہیں جن میں
سے پہلا افضل ہے۔ (ت)

(۴۳) ص ۶۶، خاوند اگر اپنی عورت کو غسل دے جائز ہے۔ مذہب حنفی میں محض ناجائز ہے۔
درمختار میں ہے:

ويمنع خروجها من غسلها ومسرها
لا من النظر اليها على الاصح
اصح یہ ہے کہ خاوند کا بیوی کو غسل دینا اور اُسے
چھونا ممنوع ہے مگر اُسے دیکھنا ممنوع نہیں ہے۔ (ت)
(۴۴) ص ۸۰ شہید پر نماز پڑھنی ضروری نہیں۔ مذہب حنفی میں ضروری ہے۔ درمختار
باب الشہید میں ہے:

يصلى عليه بلا غسل
شہید پر بلا غسل نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ (ت)
(۴۵) ص ۸۰ جو جنازہ میں نہ مل سکے قبر پر پڑھ لے۔ مذہب حنفی میں جو نماز جنازہ میں نہ مل سکے
اب وہ کہیں نہیں پڑھ سکتا کہ نماز جنازہ کی تکرار جائز نہیں مگر اس حالت میں کہ پہلی نماز اس نے پڑھ لی ہو
جسے ولایت نہ تھی۔ درمختار میں ہے:

ان صلي غير الولي ولم يتابعه الولي
اعاد الولي ولو على قبور ان شاء
وليس لمن صلي عليها ان يعيد
مع الولي لان تكرارها
غير مشروع
اگر غیر ولی نے نماز جنازہ پڑھ لی اور ولی نے اس
کی متابعت نہ کی تو ولی اگر چاہے تو نماز جنازہ
کا اعادہ کر سکتا ہے اگرچہ قبر پر پڑھ لے اور
جو پہلے جنازہ میں شریک ہو چکا ہے وہ دوبارہ ولی
کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتا کیونکہ نماز جنازہ
میں تکرار مشروع نہیں ہے۔ (ت)

۱۰ اندر المختار	کتاب الاضحیۃ	مطبع مجتہبی دہلی	۲۳۱/۱
۱۱	کتاب الصلوۃ	باب صلوۃ الجنائزۃ	۱۲۰/۱
۱۲	"	باب الشہید	۱۲۴/۱
۱۳	"	باب صلوۃ الجنائزۃ	۱۲۳/۱

(۴۶) ص ۸۸ جو مرجعہ اور اس پر فرض روزے رہ جائیں اس کے ولی کو چاہئے کہ اس کی طرف سے روزے رکھے۔ مذہب حنفی میں کوئی دوسرے کی طرف سے روزے نہیں رکھ سکتا۔
ہدایہ میں ہے،

لا یصوم عنہ الولی ولا یصلی لقولہ
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لا یصوم
احد عن احد ولا یصلی احد عن
احد یلہ

اور میت کی طرف سے اس کا ولی نہ روزہ رکھے
نہ نماز پڑھے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم کا فرمان ہے کوئی کسی کی طرف سے روزہ
نہ رکھے اور نہ ہی کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے (ت)

(۴۷) ص ۹۲ ہر مسلمان امیر و غریب پر صدقہ فطر واجب ہے۔ مذہب حنفی میں صرف غنی پر

واجب ہے فقیر پر ہرگز نہیں۔ ہدایہ میں ہے،
صدقۃ الفطر واجبة علی الحد المسلم
اذا کانت مالکاً لمقدار النصاب فاضلاً
عن مسکنه و ثیابه و اثاثه و فرسه
و سلاحه و عبیدہ لقولہ علیہ
الصلوة والسلام لا صدقة الا عن
ظہر غنی یلہ

صدقہ فطر آزاد مسلمان پر واجب ہے جو مقدار
نصاب کا مالک ہو در انحالیکہ وہ نصاب اس کے
رہائشی مکان، لباس، سامان خانہ داری، سواری
کے گھوڑے، ہتھیاروں اور خدمت کے غلاموں
سے زائد ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے
اس فرمان کی وجہ سے کہ نہیں ہے صدقہ مگر
مالہ داری کو باقی رکھتے ہوئے۔ (ت)

(۴۸) ص ۹۳ صدقہ فطر عورت کا خاوند کو لازم ہے۔ یہ بھی مذہب حنفی کے خلاف ہے۔
ہدایہ میں ہے،

لا یؤدی عن ن زوجتہ یلہ
(صدقہ فطر) خاوند اپنی بیوی کی طرف سے ادا
نہ کرے۔ (ت)

۲۰۳/۱	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴	۴۵	۴۶	۴۷	۴۸	۴۹	۵۰	۵۱	۵۲	۵۳	۵۴	۵۵	۵۶	۵۷	۵۸	۵۹	۶۰	۶۱	۶۲	۶۳	۶۴	۶۵	۶۶	۶۷	۶۸	۶۹	۷۰	۷۱	۷۲	۷۳	۷۴	۷۵	۷۶	۷۷	۷۸	۷۹	۸۰	۸۱	۸۲	۸۳	۸۴	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱	۹۲	۹۳	۹۴	۹۵	۹۶	۹۷	۹۸	۹۹	۱۰۰
۲۰۳/۱	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴	۴۵	۴۶	۴۷	۴۸	۴۹	۵۰	۵۱	۵۲	۵۳	۵۴	۵۵	۵۶	۵۷	۵۸	۵۹	۶۰	۶۱	۶۲	۶۳	۶۴	۶۵	۶۶	۶۷	۶۸	۶۹	۷۰	۷۱	۷۲	۷۳	۷۴	۷۵	۷۶	۷۷	۷۸	۷۹	۸۰	۸۱	۸۲	۸۳	۸۴	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱	۹۲	۹۳	۹۴	۹۵	۹۶	۹۷	۹۸	۹۹	۱۰۰
۱۸۸/۱	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴	۴۵	۴۶	۴۷	۴۸	۴۹	۵۰	۵۱	۵۲	۵۳	۵۴	۵۵	۵۶	۵۷	۵۸	۵۹	۶۰	۶۱	۶۲	۶۳	۶۴	۶۵	۶۶	۶۷	۶۸	۶۹	۷۰	۷۱	۷۲	۷۳	۷۴	۷۵	۷۶	۷۷	۷۸	۷۹	۸۰	۸۱	۸۲	۸۳	۸۴	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱	۹۲	۹۳	۹۴	۹۵	۹۶	۹۷	۹۸	۹۹	۱۰۰
۱۸۹/۱	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱	۴۲	۴۳	۴۴	۴۵	۴۶	۴۷	۴۸	۴۹	۵۰	۵۱	۵۲	۵۳	۵۴	۵۵	۵۶	۵۷	۵۸	۵۹	۶۰	۶۱	۶۲	۶۳	۶۴	۶۵	۶۶	۶۷	۶۸	۶۹	۷۰	۷۱	۷۲	۷۳	۷۴	۷۵	۷۶	۷۷	۷۸	۷۹	۸۰	۸۱	۸۲	۸۳	۸۴	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱	۹۲	۹۳	۹۴	۹۵	۹۶	۹۷	۹۸	۹۹	۱۰۰

(۴۹) ص ۹۲ صدقہ فطر نماز سے کچھ ناجائز ہے۔ یہ بھی محض غلط ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ان اخروہا عن يوم الفطر لم تسقط
وكان عليهم اخراجها اليه

اگر لوگوں نے صدقہ فطر روزِ عید سے مؤخر کر دیا تو
ساقط نہ ہوا، اس کی ادائیگی ان پر لازم ہے۔ (ت)

(۵۰) ص ۹۲ اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے سال بھر میں جب کیا جائے جائز ہے رمضان شریف کے
پچھلے عشرہ میں افضل ہے۔ مذہبِ حنفی میں پچھلے عشرہ کا اعتکاف سنتِ مؤکدہ ہے۔ عالمگیری میں ہے:
الاعتکاف سنة مؤكدة في العشر الاخير
من رمضان يه
رمضان کے آخری عشرہ میں اعتکاف سنت
مؤکدہ ہے۔ (ت)

یہ چھوٹے چھوٹے گنتی کے اوراق میں اس کے پچاس دھوکے ہیں اور بہت چھوڑ دئے، اور
صرف اس کی ایک کتاب ہی پیش نظر ہے، باقی ۱۳ میں خدا جانے اپنے دین و دیانت کو کیا کچھ تیرہ
کیا ہو۔ اس کے حمایتی دیکھیں کہ ہدایہ وغیرہ حنفیہ کی معتبر کتابوں میں مسائلِ خلافیہ لکھنے کا یہی طریقہ ہے کہ
غیر مذہبوں بلکہ لامذہبوں کے مسائل لکھ جائیں اور انھیں کو احکامِ خدا اور رسول ٹھہرائیں اور مذہبِ حنفی کا
نام بھی زبان پر نہ لائیں، یہ صریح دغا بازوں، فریبیوں، بددیانتوں، مفسدوں، دشمنانِ حنفیہ کا کام
ہے۔ تو یہ مصنف اور اس کے حمایتی جتنے ہیں سب مذہبِ حنفی کے دشمن اور حنفیہ کے بدخواہ ہیں۔
مسلمانوں پر ان سے احتراز فرض ہے۔

قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفى
صدورهم اكبر - قد بينا لكم
الآيات ان كنتم تعقلون يه
نسئل الله العفو والعافية ولاحول
ولا قوة الا بالله العلى العظيم
وصلى الله تعالى على

بیران کی باتوں سے جھٹک اٹھا، اور وہ جو سینے میں
چھپاتے ہیں اور بڑا ہے، ہم نے نشانیاں لکھیں
لکھول کر سنا دیں اگر تمہیں عقل ہو۔ (ت)

ہم اللہ تعالیٰ سے درگزر اور عافیت کا سوال
کرتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی توفیق کے
بغیر نہ گناہ سے بچنے کی طاقت ہے اور نہ ہی

۱۔ الہدایۃ کتاب الزکوۃ باب صدقۃ الفطر الملکیۃ العربیۃ کراچی ۱۹۱/۱
۲۔ الفتاویٰ الہندیۃ کتاب الصوم الباب السابع نورانی کتب خانہ پشاور ۲۱۱/۱
۳۔ القرآن الکریم ۱۱۸/۳

خیر خلقہ محمد و آلہ و اصحابہ
 اجمعین و بارک و سلم - و اللہ
 سبحنہ و تعالیٰ اعلم۔

نیکی کرنے کی قوت - اور اللہ تعالیٰ درود و سلام
 اور برکت بھیجے اس پر جو تمام مخلوق سے بہتر
 ہے اور آپ کی آل پر اور تمام صحابہ پر - اور
 اللہ سبحنہ و تعالیٰ خوب جانتا ہے - (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بحمد المصطفیٰ النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

محمدی سنی حنفی قادر زمر
 عبد المصطفیٰ احمد رضا خاں

رسالہ

دفع زرع زراغ

(کوئے کی کچی کو دور کرنا)

ملقب بلقب تاریخی

رامی زراغیان

۱۳ ۲۰

(کوآ والوں پر تیر اندازی کرنے والا)

بسم الله الرحمن الرحيم

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے ہمارے
لئے پاکیزہ اشیا حلال اور گندی اشیا حرام
فرمائی ہیں اور خبیث اشیا کی طرف خبیث ہی

الحمد لله الذي احل لنا
الطيبات وحرم علينا
الخبثات وجعل الفواسق

لا یبیل لاکلہا الاکل فاسق فانت الجنس
 للجنس شواق والشبه الی الشبه باشواق
 والصلوة والسلام علی من بین الحلال
 والحرام واحل قتل الفواسق فی الحل
 والحرام للحلال والحرام فلا یستطیبا
 من بعد ما جاءہ من العلم الا من
 تراخ والی الخبث والفسق مثلہا راغ۔
 وعلی الہ وصحبہ وعلماء حزبہ وعلینا
 معہم و بہم ولہم اجمعین الی یوم
 الدین آمین یا ارحم الراحمین۔

مائل ہوتا ہے، ہر کوئی اپنے ہم جنس اور اپنی مثل کا
 طلبگار ہوتا ہے اور درود و سلام ہو اس پر
 جس نے حلال و حرام کو بیان فرمایا اور خبیث
 جانوروں کا قتل حل و حرم میں محرم و غیر محرم کے لئے
 حلال کیا اس کے بعد انہیں حلال نہ جانے گا مگر
 وہ جس نے کج روی اختیار کی اور اپنے جیسے خبیث
 فاسق کی طرف راغب ہوا، اور آپ کے آل و اصحاب
 و علمائے اُمت پر اور ان کے ہمدردان کے
 ساتھ ہم سب پر تا قیامت، اسے بہتر رحم فرمانے
 والے۔ آمین!

فقیر غلام محی الدین عرف محمد سلطان الدین حنفی قادری برکاتی سلمیٰ عاملہ اللہ بلطفہ
 المحفی الوفی (اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ اپنی بھرپور محفی مہربانی کے ساتھ معاملہ فرمائے۔ ت)
 خدمتِ برادرانِ دین میں عرض رسا، اس زمانہ فتن و فحش میں کہ علم ضائع اور جہل ذائع ہے بعض شریعتیں
 پرانہ سالی میں بھی نکلتی نہیں بیٹھتیں آئے دن ایک نہ ایک بات ایسی نکالتی رہتی ہیں جن سے مسلمانوں میں
 اختلاف پڑے فتنہ پھیلے اپنا کام بنے نام چلے۔ جناب کرامی القاب وسیع المناقب مولوی رشید احمد
 صاحب گنگوہی نے پہلے مسئلہ ”امکان کذب“ نکالا کہ معاذ اللہ اللہ عز و جل کا سچا ہونا ضرور نہیں
 جھوٹا بھی ہو سکتا ہے، پھر ابلیس لعین کے علم کو رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم سے زیادہ بتایا۔
 ان کے یہ دونوں مسئلے براہین قاطعہ کے صفحہ ۳ و صفحہ ۴ پر ہیں پھر بحکم آنکہ صر

قدم عشق پیشر بہتر
 (عشق کا قدم آگے بہتر ہے)

ایک مہری فتوے میں تصریح کر دی کہ اللہ تعالیٰ کو بالفعل جھوٹا ماننا فسق بھی نہیں اگلے امام بھی خدا کو
 ایسا مانتے ہیں جو خدا کو بالفعل جھوٹا کہے اُسے گمراہ فاسق کچھ نہ کہنا چاہئے ہاں ایک غلطی ہے جس میں وہ
 تنہا نہیں بلکہ بہت اماموں کا پیرو ہے۔ حضرت کا یہ ایمان ان کے مہری فتوے میں ہے جو برسوں سے
 بمبئی وغیرہ میں مع رد بار بار چھپ گیا اور علمائے صریح حکم کفر دیا اور جناب کرامی القاب سے جواب نہ ہوا
 یونہی دو مسئلہ اولین کے رد میں علماء کے متعدد رسائل سالہا سال سے چھپ چکے اور لا جواب

رہے۔ ادھر سے کان ٹھنڈے ہوئے تھے کہ حضرت کی اختراعی طبیعت نے کو آپسند کیا اس کی حلت کا غوغا بلند کیا پھر بھی غنیمت ہے کہ کفر و ایمان سے اتر کر حلال و حرام میں آئے مسلمانوں کے قلوب میں اس پر بھی عام شورش و نفرت پیدا ہوئی، اگر حق سبحانہ و تعالیٰ توفیق عطا فرماتا تو بصیر اسی سے اندازہ کر لیتا کہ کتے کو اسلامی طبیعتیں کیسا سمجھتی ہیں، عام قلوب میں اس کی حلت سن کر ایسی شورش پیدا ہوئی آخر یہ پچھڑے نیست، قمری یا کبوتر کو حلال بتانے پر بھی کبھی اختلاف پیدا ہوا، علماء و عامر نے اُسے نیا مسئلہ سمجھ کر تعجب کی نگاہ سے دیکھا؟ ہندوستان پر انہیں چند سال میں قحط کے کتنے حملے ہوئے؟ یہ سیاہ پوش صاحب ہر گلی کوچے میں کثرت سے ملتے ہیں عام مسلمین جن کی طبائع میں من جانب اللہ اُس فاسق پرند کی خباثت و حرمت مذکور ہے، اُن کا خیال تو ادھر کموں جاتا مگر اُس وقت تک جناب کو بھی اس مسئلہ کا الہام نہ ہوا، ورنہ اور نہیں تو آپ کے معتقدین قحط زدوں کو تو مفت کا حلال طیب گوشت ہاتھ آتا اور چار طرف کاؤں کاؤں کا شور بھی کچھ کمی پاتا۔ اب حال و سعت و فراخی میں آپ کو سوچھی کہ تو احلال، نہ صرف حلال بلکہ حلال طیب ہے، متعدد بلاد میں اہل علم نے اس کے رد لکھے، یہاں تک کہ بعض متعقدین جناب گنگوہی صاحب نے بھی اُن کے خلاف تحریریں کیں، اعلیٰ حضرت عظیم البرکۃ مجدد دین و ملت حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی کے حضور میرٹھ سہارنپور گلاوٹی کانپور وغیرہ دانش بلاد نزدیک و دور سے اس کے بارے میں سوالات آئے اکثر جبکہ مختصر جوابات عطا ہوئے کہ یہ گوا فاسق ہے ضعیف ہے حرام بحکم قرآن و حدیث ہے، اور بایں لحاظ کہ متعدد بلاد میں اہل علم کا اس طرف متوجہ ہونا حلت کے رد لکھنا صحیح خبروں سے معلوم تھا اور یہاں کثرت کار برون از شمار۔ تصنیف کتب دین و ردّ طوائف مبتدعین کی علاوہ بنگال سے مدراس اور برہما سے کشمیر تک کے فتاویٰ کاروزانہ کام ایک ایک وقت میں دو دو سو استفتاء کا اجتماع و ازدحام، لہذا بایں لحاظ کہ لوگ اس جملہ تازہ کار ذکر رہے ہیں خود زیادہ توجہ فرمانے کے حاجت نہ جانی۔ اسی اشار میں متعدد تحریرات مطبوعہ طرفین نظر سے گزریں، ان کے ملاحظہ سے واضح ہوا کہ یہ مسئلہ بھی اعلیٰ حضرت دام ظہم کے التفات خاص کی حد تک پہنچ گیا ہے۔ بعض تحریرات متعقدین جناب گنگوہی صاحب میں یہ بھی تھا کہ یہ مسئلہ اُن کے علماء سے طے کر لیا جاتا یہ امر پسندیدہ خاطر عاظر آیا اور ایک مفاوضہ عالیہ چالیس سوالات شرعیہ پر مشتمل جناب گنگوہی صاحب کے نام امضا فرمایا، یہ سوالات حقیقۃً حرمت غراب کے دلائل بازرغ اور اوہام طائفہ جدیدہ غرابیہ کے ردّ بالغ تھے جو ذی علم بدستیاری انصاف و فہم انہیں مطالعہ کرے اس پر حقیقت حال اور حلت زراغ کے جملہ اوہام کا زینغ و ضلال روشن ہو جائے، جناب مولوی گنگوہی صاحب بھی

سمجھ لئے کہ واقعی سوالات لاجواب اور خیالات زاغیہ سب نعتی غراب بلکہ نقشب برآب ہیں مفاوضہ عالیہ بصیغہ رجسٹری رسید طلب مرسل ہوا تھا ضابطے کی رسید تو دیتے ہی براہ عنایت اس کے ساتھ ایک کارڈ بھی بھیجا کہ آپ کا طویل مسئلہ پہنچا میں نے نہ سنا نہ سنے کا قصد ہے انا للہ وانا الیہ راجعون (بیشک ہم اللہ تعالیٰ کے مال ہیں اور ہم کو اس کی طرف پھرنا ہے۔ ت) ہزار افسوس نام علم و محانت علماء پر بے سمجھے بوجھے ایک نیا مسئلہ نکالنا مسلمانوں میں اختلاف ڈالنا اور جب علماء مطالبہ دلیل و افادہ حتیٰ فرمائیں یوں چپ سادہ لینا ارشاد قرآن و اذاخذ الله میثاق الذین اوتوا الکتاب لتبیننہ للناس (اور یاد کرو جب اللہ تعالیٰ نے عہد لیا ان سے جنہیں کتاب عطا ہوئی کہ تم ضرور اسے لوگوں سے بیان کر دینا۔ ت) کو بھلا دینا ایسے ہی شیوخ الطائفہ کو زیبا ہے جنہیں خود ان کا معتقد فرقہ اپنا پر مغال لکھتا ہے۔ افسوس معتقدین کی بھی نہ چلی کہ ہمارے علماء سے طے کر لو۔ طے کس سے کیجئے وہاں تو آواز نہ ارد۔ سوالات میں ایک سوال یہ بھی تھا کہ فلاں فلاں پرچے جو حلت زاغ میں چھے آپ کی رائے و رضا سے ہیں یا نہیں ان کے مضامین آپ کے نزدیک مقبول ہیں یا مردود — جناب گنگوہی صاحب نے خیال فرمایا کہ مقبول کہتا ہوں تو سب بار مجھی پر آتا ہے مردود بتاؤں تو اپنا ہی ساختہ پر داخہ باطل ہوا جاتا ہے لہذا صاف کانوں پر ہاتھ دھر گئے کہ میں نے اس وقت تک اس مسئلہ میں کوئی تحریر موافق نہ مخالف اصلاً نہ سُنی نہ سنے کا قصد ہے۔ مجھے تو آج تک یہ بھی معلوم نہ تھا کہ اس بارے میں کسی طرف سے کوئی تحریر چھپی ہے چلے فراغت شدہ

نہ ہم سمجھے نہ تم آئے کہیں سے

پسینہ پونچھے اپنی جبیں سے

حضرت جناب گنگوہی صاحب اور ان سے قربت رکھنے والے خوب جانتے ہوں گے کہ یہ کیسا صریح سچ ارشاد ہوا ہے مگر وہاں اس کی کیا پروا ہے جو اپنے معبود کو جھوٹا بالفعل کہتا سہل جانیں، بندوں پر جھوٹ بولنا آپ ہی واجب بالردوام مانیں۔ عالم اہل سنت دام ظلہ العالی نے فوراً اس کارڈ کا رد رجسٹر رسید طلب کے ساتھ روانہ فرمایا فراستہ المؤمن سے گمان تھا کہ گنگوہی صاحب پہلا مفاوضہ انجانی میں لے چکے ہیں اور قوت سوالات دیکھ کر تحقیقی مسئلہ شرعیہ سے بچتے ہیں عجب نہیں کہ اس بار رجسٹری واپس فرمائیں لہذا واضح قلم سے لغافے پر یہ الفاظ تحریر

فرمادے تھے، دینی مسئلہ ہے صرف تحقیقی حق مقصود ہے کوئی مختصر نہیں اگر رجسٹری واپس کر دی تو حق پرستی کے خلاف ہوگا اور عجز پر دلیل صاف، مگر بندگانِ خدا کے صادق کی فراست، ایمانی بھلائی تعالیٰ صادق ہی ہوتی ہے وہی گل کیلا کہ جناب مولوی گنگوہی صاحب نے انکاری ہو کر مفاوضہ واپس کر دیا۔ امانی ڈاک نے لکھ دیا کہ حضرت کو انکار ہے لہذا واپس، انا للہ وانا الیہ راجعون (بے شک ہم اللہ کے مال ہیں اور اسی کی طرف ہم کو پھرنا ہے۔ ت)

فقیر محض بنظر تحقیق حق و رفع اختلاف مسلمانانہ مفاوضات اور کاروبارِ شائع کرتا اور اب چھاپکے جناب مولوی گنگوہی صاحب سے سوالات شرعیہ کا جواب مانگتا ہے، جناب گنگوہی صاحب نام مناظر سے خائف ہوتے تھے کہ سببِ سبوح میں حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی کا حملہ شیرانہ دیکھ چکے تھے یہ فقیر محض بطور استفادہ مسئلہ شرعیہ آپ سے جواب سوالات پوچھتا ہے جب آپ کے نزدیک کو احلال ہے اور لوگ اس حلال خدا کو حرام سمجھے ہوئے ہیں اور خاص آپ سے اس دینی مسئلہ کی تحقیق چاہتے ہیں تو جواب نہ دینا کیا معنی رکھتا ہے، پہلے بھی مفاوضہ عالیہ نے آپ کو سنا دیا تھا اور اب فقیر بھی گزارش کئے دیتا ہے کہ خاص آپ کا جواب درکار ہے اُسی سے رفع نزاع ممکن ہے زید و عمرو سے غرض نہیں، این اُن پر التفات نہ ہوگا آپ سے مسائل شرعیہ کا سوال ہے آپ پر جواب واجب ہے آخر ماہ رمضان المبارک تک چالیس دن کی ہمت نذر ہے اگر عید ہوگئی اور جناب نے ہر سوال کا مفصل جواب اپنا مہری نہ بھیجا تو واضح ہوگا کہ آپ کو حلال و حرام کی پروا نہیں آپ مسائل شرعیہ پوچھنے والوں کے جواب سے عاجز ہیں آپ بے سمجھے مسائل منہ سے نکالتے اور مسلمانوں میں اختلاف ڈالتے اور جواب کے وقت غموشی پالتے ہیں اور اگر آپ نے جواب تفصیلی بھیجے اور اُسی قدر یا استفادہ مکرر سے فقیر کو اطمینان ہو گیا تو میں وہ نہیں کہ جو چاہوں مان لوں اور عجز کے وقت سکوت کی امان لوں میں وعدہ دیتا ہوں کہ حلال خدا کو کبھی حرام نہ کہوں گا آپ کی طرف سے ایک تحقیق حاصل ہونے کا ممنون ہوں گا آئندہ اختیار بدست مختار، حبیبنا اللہ ونعم الوکیل و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا و مولانا محمد و آلہ بالتبجیل۔

نقل مفاوضہ اول حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بنام جناب مولوی گنگوہی صاحب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلى على رسولہ الکریم

بنظر خاص مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی - السلام علی من اتبع الهدی (سلام اس پر

0
0

جس نے ہدایت کی پروی کی۔ ت) حلتِ غراب کے دو پرچے خیر المطالع میرٹھ کے چھپے کہ کسی صاحب
ابوالمنصور مظفر میرٹھی کے نام سے شائع ہوئے ایک کا عنوان ترویذِ ضمیمہ اخبار عالم مطبوعہ ۲ اکتوبر ۱۹۰۲ء،
دوسرے کی پیشانی ترویذِ ضمیمہ شمعِ ہند میرٹھ مطبوعہ ۲۴ اکتوبر ۱۹۰۲ء، بعض اجاب نے بھیجے، اس کا
یہ فقرہ واقعی لائقِ پسند ہے کہ شرعی مسئلہ کا صرف علماء میں طے ہونا، لہذا بغرض رفع شکوک عوام و
تمیزِ حلال و حرام خاص آپ سے بعض امورِ ستول اور ایک ہفتے میں جواب مامول۔ چار روز آمد و رفت
ڈاک کے ہوئے اگر تین دن کامل میں بھی آپ نے جواب لکھا تو چار دہم شعبان روز چار شنبہ تک آجانا
چاہئے کہ آج شنبہ ہفتم شعبان ہے۔ اور اگر اس مہلت میں نہ ہو سکے تو اس کا مضائقہ نہیں ضرور
نکو گوئی اگر دیر کوئی حہ غم

(بات اچھی کہے اگر دیر سے کہے تو کیا غم ہے۔ ت)

مگر اس تقدیر پر بوالہسی ڈاک وعدہ جواب و نصیحت سے اطلاع ضرور ہے ورنہ سکوت متصور ہوگا۔
جواب میں اختیار ہے کہ اپنے جن جن معاونین سے چاہئے استعانت کیجئے بلکہ بہتر ہوگا کہ سب کو جمع کر کے
شورے مشورے سے جواب دیجئے کہ دسٹل کی سوجھ بوجھ ایک سے کچھ اچھی ہی ہوگی، مگر بہر حال مجیب خود
آپ ہی ہوں زید و عمرو کے نام سے جواب جواب کو جواب ہوگا نہ جواب کہ مقصود تو ان امور میں آپ کی رائے
معلوم ہونا ہے زید و عمرو کی خوش نوائیاں تو اخباروں اشہاروں میں ہو ہی چکیں، تحریر پر مہر بھی ضرور ہو
کہ جنود جاحد کا احتمال دور ہو، مسئلہ مسئلہ دینیہ ہے اور مسئلہ دینیہ میں بے غور کامل و فحش بالغ
آنکھیں بند کر کے منہ کھول دینا سخت بددیانتی، تو ضرور ہے کہ آپ اس مسئلہ کے تمام اطراف و
جوانب پر نظر ڈال چکے اور جمیع مالہ و ماعلیہ پر تال چکے ہوں گے تحقیق تنقیح تطبیق ترجیح سب ہی کچھ کر لی
ہوگی تو ان سوالوں کے جواب میں آپ کو دقت یا معذوری چشم کا غدر نہ ہوگا خصوصاً اس حالت میں کہ
علمگیری جیسی نئی کتابیں آپ کے سینے شریف میں بند ہیں جیسا کہ مشہر صاحب نے ادعا کیا ہر سوال
کا صاف صاف جواب ہو، اگر کسی امر میں خفا رہا یا جواب سوال سے پورا متعلق نہ ہوا یا کسی جواب
پر کوئی سوال تازہ پیدا ہوا تو دوبارہ سوال کر لیا جائے گا کہ مقصود و ضوح حق ہے نہ خالی بارجیت کی
زق زق۔ واللہ الہادعی الی صراط الحق (اور اللہ تعالیٰ ہی راہ حق کی ہدایت دینے
والا ہے۔ ت)

سوال اول: پہلے ہی معلوم ہو کہ دونوں پرچہ مذکورہ اور وہ کاغذات جن کے طبع کا پرچہ اخیر میں
وعدہ دیا آپ کی رائے و اطلاع و رضا سے ہیں یا بالائی لوگوں نے بطور خود شائع کئے ان کے سب

مضامین آپ کو قبول ہیں یا کل مردود یا بعض، علی الثالث مردود کی تعیین، بحال سکوت وہ پرچے آپ ہی کے قرار پائیں گے خبر شرط ست خبر شرط ست خبر شرط ست من انذار فقد اعذار (خبر شرط ہے خبر شرط ہے) خبر شرط ہے، جس نے ڈرایا اس نے عذر پیش کر دیا۔ (ت) اور اگر صرف اتنا جواب دیا کہ اُن کا نفس حکم منظور تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اُن کے دلائل و ابحاث آپ کے نزدیک مردود و مطرود ہیں، ورنہ قبول میں تخصیص حکم نہ ہوتی۔ اور نسبت دلائل و ابحاث اجمالی بات کہ مثلاً بعض یا اکثر صحیح ہیں کافی نہ ہوگی، وہ لفظ یاد رہے کہ علی الثالث مردود کی تعیین۔

سوال دوم: شامی و طحاوی و غلبی وغیرہ میں کہ عقیق و البقع و غداف و اعصم و زراغ کی طرف غراب کی تقسیم ہے صحیح و حاصر ہے یا غلط و قاصر، علی الثاني اس میں کیا کیا اغلاط کتنا قصور ہے اور ان پر کیا دلیل۔

سوال سوم: غراب جب مطلق بولا جائے ان متعارف متنازع فیہ کوں کو شامل ہے یا نہیں، کیا غراب کا ترجمہ تو انہیں۔

سوال چہارم: اقسام خمسہ میں ہر ایک کی جامع مانع تعریف کیا ہے خصوصاً البقع و عقیق کی رسم صحیح کہ طرذا و عکسا ہر طرح سالم ہو مع بیان ماخذ۔

سوال پنجم: اگر تعریفات میں کچھ اختلاف واقع ہوئے ہیں تو ان میں کوئی ترجیح یا تطبیق ہے یا اختیار ہے کہ جزا فاجو چاہئے سمجھ لیجئے علی الاول آپ نے کیا کیا اختلاف پائے اور ان میں کس ذریعے سے ترجیح یا تطبیق دے کر کیا قول منقح نکالا۔

سوال ششم: متنازع فیہ کو اقسام خمسہ سے کس قسم میں ہے، جو قسم معین کی جائے اس کی تعیین اور باقی سے امتیاز مبہین کی دلیل کافی بملاحظہ جملہ جوانب مبہین کی جائے۔

سوال ہفتم: یہ کوئے جس طرح اب دائر و سائر ہیں کہ ہر جگہ ہر شہر و قریہ میں بکثرت وافرہ ہمیشہ ملتے ہیں اور ان کا غیر شہروں میں نادر، کیا اس پر کوئی دلیل ہے کہ ان کی یہ مشرت و کثرت اور امصار میں ان کے غیر کی ندرت اب حادث ہو گئی فقہائے کرام اصحاب متون و شروح و فتاویٰ کے زمانے میں نہ تھی وہ حضرات ان کوں سے واقف تھے یا نادر الوجود ہونے کے باعث ان کا حکم بیان فرمانے کی طرف متوجہ نہ ہوئے جو ان کے زمانے میں کثیر الوجود تھے ان کے حکم بیان کئے آپ کو اختیار دیا جاتا ہے کہ جو شق چاہئے اختیار کر لیجئے مگر ان کے سوا کوئی راہ چلے تو ان دونوں کے بطلان اور اس کی صحت پر اقامت برہان ضرور ہوگی۔

سوال ہشتم: متون و شروح و فتاویٰ میں اختلاف ہو تو ترجیح کسے ہے، اصل مذہب صاحب مذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ وہ ہے جو متون لکھیں یا وہ کہ بعض فتاویٰ یا شروح حاکی ہوں۔ علماء نے ہدایہ کو بھی متون میں شمار فرمایا ہے یا نہیں، یاد کر کے کہئے۔

سوال نہم: غداں جب اقسام غراب میں مذکور ہو اس سے نسر یعنی گدھ مراد ہے یا کیا۔
سوال دہم: کیا کوئی کو آشکاری بھی ہے کہ زندہ پرندوں کو پنجے سے شکار کر کے کھاتا ہے، اگر ہے تو اس کا کیا نام ہے اور وہ ان اقسام خمسہ سے کس قسم میں ہے یا ان سے خارج کوئی نئی چیز ہے، علی الاول وہ قسم مطلقاً شکاری ہے یا بعض افراد، علی الثانی شکاری وغیر شکاری ایک نوع کیوں ہوئے۔

سوال یازدہم: جیفہ و شکار جدا جدا چیزیں ہیں یا ہر شکار کر کے کھانے والا جیفہ خوار ہے۔
سوال دوازدہم: پہاڑی کوا کہ اس کو تے سے بڑا اور یک رنگ سیاہ ہوتا اور گرمیوں میں آتا ہے کیا ان کو ان کی طرح آپ کے نزدیک وہ بھی حلال ہے یا حرام، علی الاول کس کتاب میں حلال لکھا؟ علی الثانی اس کی حرمت کی وجہ کیا ہے۔

سوال سیزدہم: بعض کتب طبریہ میں جو عققن کو مہوکا لکھا اور وہ ایک اور جانور کو تے کے مشابہ ہے، نجاست وغیرہ کھاتا ہے اور شہر میں کم آتا ہے، اور ہدایہ و تبیین و فتح اللہ المعین میں جس قدر باتیں عققن کی نسبت تحریر فرمائی ہیں سب اس میں موجود ہیں آپ کے پاس اس کی تکذیب پر کیا دلیل ہے۔

سوال چہار دہم: حدیث: خمس من الفواسق يقتلن فی الحل والحرم لہ
پانچ جانور خبیث ہیں انہیں حل و حرم میں قتل کیا جائے گا۔ (ت)

سے تحریم فواسق پر استدلال مذہب حنفی کے مطابق و مقبول ہے یا باطل و مخذول۔
سوال پانزدہم: قول صحابی اصول حنفی میں حجت شرعی ہے یا نہیں، خصوصاً جب کہ اُس کا

خلاف دیگر صحابہ سے مسموم نہ ہو رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

سوال شانزدہم: آپ حار یعنی خر کو حلال جانتے ہیں یا حرام، اگر حرام ہے تو علت حرمت کیا ہے حالانکہ وہ صرف دانہ گھاس وغیرہ پاک ہی چیزیں کھاتا ہے یا لا اقل خلط تو کرتا ہے۔

سوال ہفتم: کیا جلالہ کہ کثرت اکل نجاسات سے بولے آئی ہو حرام و ممنوع ہے یا نہیں جبکہ کبھی گھاس بھی کھا لیتی ہو، اگر نہیں تو کیوں، حالانکہ نجاست اس کے رگ و پے میں ایسی ساری ہوگی کہ باہر سے بولنے لگی تنہا اکل نجاسات بھی اور اس سے زیادہ کیا وصف مؤثر فی التحريم پیدا کریگا اور اگر ہے تو کیوں، حالانکہ خلط تو پایا گیا۔

سوال ہجدهم: ترک استفعال عند السؤال دلیل عموم ہے یا نہیں، ذرافع القدير دیکھی ہوتی۔ سوال تودہم: جس شے میں علت حلت و حرمت جمع ہوں جلال ہوگی یا حرام یا مشتبہ، علی الثالث اس پر اقدام کیسا اور وہ طبیبات میں معدود ہوگی یا نہیں۔

سوال بسیم: نہ جاننے والا ایک حکم شرعی عالم سے استفسار کرے شرعاً اس مسئلہ میں تفصیل ہو کہ بعض صور جائز بعض ناجائز، تو ایک حکم مطلق بیان کر دینا اضلال ہے یا نہیں۔

سوال بست ویم: حل اگر معلول قرار پائے تو علت حلت عدم جمیع علل حرمت ہے یا صرف کسی وصف وجودی کا ثبوت، کیا شرع میں اس کی کوئی نظیر ہے کہ امر وجودی کے محض تحقق کو مناط حل قرار دے دیا ہو جب تک اس کا وجود ارتفاع جمیع وجود خطر کو مستلزم نہ ہو۔

سوال بست و دوم: کوئے کہ بالاتفاق حرام ہیں، فقہائے کرام نے ان کی تحریم کی تعلیل صرف اکل محض نجاست سے کی ہے یا اور بھی کوئی علت ارشاد ہوئی ہے۔

سوال بست و سوم: کیا اکل میں خلط نجس و ظاہر ارتفاع جملہ وجود تحریم کو مستلزم ہے کہ جہاں خلط پایا جائے وہاں کوئی وجہ تحریم نہیں ہو سکتی کہ با وصف وجود ملزوم انتفاع لازم قطعاً معلوم۔ سوال بست و چہارم: غذا پر نظر کرنا اور یہ اصل کلی باندھنا کہ جو جانور صرف نجاست کھائے حرام اور جو زہا ظاہر یا دونوں کھائے حلال ہے خاص اس صورت میں جب دیگر وجوہ حرمت سے کچھ نہ ہو یا تو نہی عموم و اطلاق پر ہے کہ صرف غذا دیکھیں گے باقی سببیت یا فسق یا خبیث وغیرہ کسی بات پر نظر نہ ہوگی، شق ثانی ماننے والا عاقل مصیب ہے یا جاہل دیوانگی نصیب۔

سوال بست و پنجم: قاعدہ مذکورہ امام کے کسی کلام سے استنباط کیا گیا ہے یا خود امام نے اس کیلئے پر نص فرمایا ہے علی الثانی ثبوت علی الاول وہ کلام امام کیسی چیز سے متعلق تھا اور قاعدہ

مستنبطہ اُسی کے نظائر سے متعلق ہو سکے گا یا اپنے ماخذ سے بھی عام ہو جائے گا علی الشافی صحت استنباط کیونکر۔

سوال بست و ششم : وصف البقع یعنی دوزنگا ہونا خود موثر فی التحريم ہے یا سلباً و ایجاباً مدار حرمت یا علامت ملزومہ یا لازمۃ تحریم یا ان سب سے خارج ہے، جو کئے سمجھ کر کئے۔

سوال بست و ہفتم : پانی کو مٹھ کر کھنا ٹھیک ہے یا نہیں، کیا اُس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پانی تو مائے مضاف بھی ہے اس سے وضو کب جائز ہے، اگر نہیں ہو سکتا تو کیوں، حالانکہ مضاف بھی مائے مطلق نہ سہی مطلق مائے میں تو ضرور داخل ہے اور اُس کلام میں پانی مطلق ہی تھا یعنی لا بشرط شئ نہ مقید باطلاق یعنی بشرط لا۔

سوال بست و ہشتم : اگر شارح یا محشی کسی کلام کو ایسے محل سے متعلق کر دے جو اصول مسئلہ شرعیہ کے خلاف ہو تو اس کی یہ توجیہ خطائے بشری ٹھہرے گی یا اس کے سبب اصل شرعی ہی رد کر دی جائے گی۔

سوال بست و نہم : کیا حنفیہ کلام شارح میں مفہوم صفت معتبر رکھتے ہیں۔

سوال سیم : مذہب حنفی میں کتے کی کوئی نوع فی نفسہ بھی حرام ہے جسے حرمت لازم ہو یا حقیقتہً سب انواع حلال ہیں حرام کی حرمت صرف بعارض و زوال پذیر ہے علی الشافی ہمارے ائمہ سے ثبوت علی الاول علت حرمت کا بیان۔

سوال سی و یکم : غیر حواکی میں نوعیت صوت حیوانات کا خاصہ شامل ہے یا نہیں حتی کہ منطقیوں نے جب ادراک ذاتیات کا راستہ نہ پایا اُسے فصول قریبہ سے کنایہ بنایا اور حیوان ناطق حیوان صاہل حیوان ناہق کو انسان و فرس و حمار کی حد ٹھہرایا، ان شہروں میں گھوڑا ہنہناتا کتا بھونکتا ہے کیا کہیں اس کا عکس بھی ہے کہ کتا ہنہناتا گھوڑا بھونکتا ہے۔

سوال سی و دوم : کیا وجہ تسمیہ میں تعدد محال ہے یا ایک وجہ دوسرے کے معارض بھی جائے، کیا اس میں اطراد بشرط ہے ریش کو جرجر اور پیٹ کو قارورہ کہیں گے۔

سوال سی و سوم : کوئی کتا آپ نے دیکھا یا کسی معتمد سے دیکھنا سنا ہے کہ سوائے نجاست کے کبھی دانے وغیرہ کسی پاک چیز کو اصلاً نہ چھوئے۔ یہاں دو قسم کے کتے دیکھے جاتے ہیں، یہ اور کنگار، کیا کنگار دانہ کھاتے نہیں دیکھا جاتا۔

سوال سی و چہارم : عتق عتق عتق اور غاق غاق یا ہندی کتے کچ کچ کچ اور

کاؤں کاؤں، کیا یہ دونوں حکایتیں متباین آوازوں کی نہیں، کیا کوئی سمجھ وال بچہ بھی کاؤں کاؤں کرنے والے کو کہے گا کہ عقی عقی عقی عقی کہہ رہا ہے۔

سوال سی و ششم: کیا لون حیوانات اختلاف بلاد سے مختلف نہیں ہوتا اگرچہ بنظر حالت معہودہ اس سے شناخت حیوان کرائیں مثلاً توتے کی رسم میں سبز رنگ، حالانکہ سپید بھی ہوتا ہے، تو کیا صرف موضع لون میں اختلاف نوع حیوان کو بدل دے گا حالانکہ نوعیت لون بھی نہ بدلی، خصوصاً جہاں خود کلماتِ راسخین تعیین موضع میں ایک وجہ پر نہ آئے ہوں، بہت نے مطلق کہا بعض نے ایک طرح تخصیص محل کی بعض نے دوسری طرح، تو کیا صرف ان بعض تخصیصین میں بعض کا قول دیکھ کر خصوص موضع میں ایک فرق قریب پر تبدل ذات حیوان کا زعم جنون ہے یا نہیں۔

سوال سی و ششم: کراہت و ممانعت کہ بوجہ اکل نجاست ہو لذا یہ ہوتی ہے یا اسی وصف کے سبب، یہاں تک کہ اگر وصف زائل ہو کراہت زائل ہو، ہمارے امہ نے دجاجہ مخلاتہ و بقرہ جلالہ میں بعد حبس اور ایام ابو یوسف کی روایت میں عقیق کی نسبت کیا فرمایا ہے۔

سوال سی و ششم: جامع الرموز کتب ضیعۃ نامعتمدہ سے ہے یا نہیں، وہ اگر کسی بات میں ہدایہ و کافی و تبیین و ایضاح و لباب و جوہرہ و غیر ہامتون و شروح معتمدہ و معتبرہ کے معارض مافی جائے تو ان کے مقابل کچھ بھی التفات کے قابل ٹھہر سکتی ہے بلکہ ان سب عمائد کی تصریحات جلیلہ سے اگر کوئی معتبر کتاب بھی مخالفت کرے جس کا مصنف نہ مجتہد فی الفتویٰ مانا گیا نہ ان میں اکابر کا ہم پایہ، تو ترجیح کس طرف ہے راجح کو چھوڑ کر مرجوح پر فتویٰ دینے کو علمائے جہل و خرق اجماع بتایا یا نہیں۔

سوال سی و ششم: جانوروں میں فسق کے کیا معنی ہیں، بازو شکرہ و گربہ و کلب معلّم بھی فاسق ہیں یا نہیں، علی الاول ثبوت علی الثانی ان میں اور زناغ میں کیا فرق ہے جس کے سبب شرع مطہر نے کوتے کو فاسق بتایا نہ ان کو۔

سوال سی و ششم: ظہر کا ترجمہ کمر کہاں کی زبان ہے، کیا اگر کوتے کی کمر پسیدی نہ ہو تو نہ وہ فاسق ہے نہ خبیث بلکہ مطلقاً حلال طیب ہے یہ کس کا مذہب ہے، کمر کی پسیدی کو حلت حرمت میں کیا اور کتنا اور کیوں دخل ہے۔

سوال چہلم: ایذا کہ حیوانات میں فسق ہے اس سے مطلقاً ایذا مراد ہے انسان کو ہو یا حیوان کو ابتداءً ہو یا مقاومۃً طبعاً عادتاً ہو یا تادراً و کیفما کان شکاری جانور ہونا بھی اس ایذا

تثبیہ : بہت سوالوں میں کئی کئی سوال، بہت میں متعدد شقوق ہیں نمبر وار، ہر سوال کی پوری باتوں کا جواب درکار۔

اور ہماری دُعا کا اختتام اس پر ہے کہ تمام
 تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو سب جہانوں کا
 پروردگار ہے۔ اور اللہ تعالیٰ درود نازل
 فرمائے ہمارے آقا و مولیٰ محمد مصطفیٰ پر اور
 آپ کی تمام آل پر۔ (ت)

فقیر احمد رضا قادری عفی عنہ



از بندہ رشید احمد گنگوہی عفی عنہ بعد سلام مسنون آنکہ آپ کی تحریر طویل و دربارہ مسئلہ نذرانہ
بندہ کے پاس پہنچی بندہ نے اس وقت تک کوئی اس مسئلہ میں نہ کوئی موافق تحریر لکھی ہے نہ مخالف
عہ املائے شریف میں کوئی کالفاظ یونہی مکر رہے اور ہونا ہی چاہئے تھا کہ محبوب تازہ یعنی کوتے کے
ہمیشگی ہے اس کی لذت نے اسے قند کر دیا جبکہ الشیء یعیس ویصم کسی چیز کی محبت آدمی کو
اندھا بہرا کر دیتی ہے ۱۲۔

۳۴۳/۲	آفتاب عالم پریس لاہور	۱۰ سنن ابی داؤد کتاب الادب باب فی الهوی
۱۹۴/۵	المکتب الاسلامی بیروت	مسند احمد بن حنبل بقیہ حدیث ابی الدرداء
۴۵۰/۶	" "	" " " " " "

اور نہ آئندہ ارادہ سننے کا ہے اور نہ مسئلہ حلتہ غراب موجودہ دیار میں مجھے کسی قسم کا شبہ یا خلیان ہے جس کے رفع کے لئے مزید تحقیق کی ضرورت ہو یا ہم طالب علمی سے یہ مسئلہ بندہ کو معلوم ہے اسی وقت بغرض المینان اپنے اس تذہ کرام سے بھی پوچھ لیا تھا ورنہ کتب متہ اولہ درسیہ سے اسکی حلت خود ظاہر ہے اور متدبر کو ذرا غور سے واضح ہو جاتا ہے بحث مباحثہ مناظرہ مجادلہ کا نہ مجھے شوق ہو نہ اس قدر فرصت ملی البتہ نفس مسئلہ حلتہ و حرمتہ مجھے بارہا سیکڑوں ہزاروں مرتبہ مجھے کسی نے پوچھا اور میں نے بتلا دیا اب نہ معلوم پچاس سال کے بعد یہ غل شور کیوں ہوا میں نے آپ کا مسئلہ بھی نہ سنا ہے اور نہ سننے کا قصد ہے مگر چونکہ آپ نے ٹکٹ نہیں بھیجا اس لئے اسکو واپس نہیں کیا صرف یہ کارڈ آپ کے رفع انتظار کے لئے بھیجا ہے ورنہ اس کی بھی حاجت نہ تھی مجھے اس وقت سے پہلے یہ بھی خبر نہ ہوئی تھی کہ اس مسئلہ میں کوئی تحریر کسی طرف سے چھپی ہے البتہ مجھے سیکڑوں آدمیوں نے پوچھا ہے میں نے اسی قدر جس قدر ہدایہ وغیرہ میں درج ہے لکھ دیا ہے ، والسلام۔

علہ غراب کی تائید عجب محاورہ ہے شاید یہی خیال باعث الفت ہوا ہو کالاسہ تو کبھی دیکھا ہی تھا اگرچہ

ترا برف بارید بر پر زانغ نشاید چو بلبل تماشاے باغ
(کوتے کے پروں پر اگر برف برس جائے تب بھی وہ بلبل کی طرح تماشاے باغ کے لائق نہیں ہوتا)
علہ یہ مجھے مکرر ہے (کوی مجھے کوی مجھے) دوبار فرمایا ہے گویا وہ کمال محبت میں عرب کا محاورہ ادا کر کے ارشاد ہوا ہے کہ ،

الغراب منی وانا من الغراب ۱۲۔ کوآمجھ سے اور میں کوتے سے ہوں۔ (ت)
علہ سوالات جواب آنے کو بھیجتے تھے نہ کہ واپس دینے کو، اگر فقط ٹکٹ کی ناچاری جواب دینے کی سہ راہ ہے تو آپ جواب برنگ دیں بلکہ رجسٹری کر اگر جو دوانی اٹھے اتنے کا ویلو بھیجیں دو آنے وہ اور تین اور نذرانے کے میں حاضر کروں گا ۱۲

علہ وہ دیکھتے جھلک دے گئی۔ اس وقت سے پہلے کا لفظ صاف بتا رہا ہے کہ اب مفاوضہ عالیہ سننے سے خبر ہوئی حالانکہ آپ فرماتے ہیں میں نے سنا ہی نہیں ۱۲
علہ ہدایہ میں صریح روشن بیان واضح تبیان سے آپ کا رد لکھا ہے مگر زینغ زانغ میں ہدایہ سوچے بھی ۱۲۔

مفاوضہ دوم حضرت عالم اہلسنت و اردو کارڈ

گنگوہی صاحب رحمہ اللہ

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدہ و نصلی علیٰ رسولہ الکریم

بنظر خاص مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی، سلم علی المسلمین اجمعین (سلام ہو تمام مسلمانوں پر۔ ت)۔ آپ کا کارڈ مشعر رسید مسائل مرسلہ فقیر آیا۔ عجبت ارسال رسید باعث مسرت ہوئی مگر ساتھ ہی جواب دینے سے انکار پر حسرت۔ میری آپ کی مخالفت اصول عقائد میں ہے جس میں فقیر کجہ ربہ القدر جل جلالہ یقیناً حق و ہدی پر ہے۔

الحمد لله الذی هدانا لهذا
وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله لقد جاءت سرسل ربنا بالحق
لا امكان فيه للكدب
ولا احتمال فيه للريب
فضلا عن ادعاء فعليته
الكفر المطلق۔

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے
ہمیں اس کی ہدایت عطا فرمائی اور ہم ہدایت
نہ پاتے اگر اللہ تعالیٰ نے ہمیں ہدایت نہ دی ہوتی،
تحقیق ہمارے رب کے رسول ہمارے پاس
حق کے ساتھ آئے، یہ حق ہے اس میں جھوٹ
کا کوئی امکان نہیں اور نہ ہی شک کا کوئی
احتمال ہے چہ جائیکہ اس میں جھوٹ کی
فعلیت و وقوع کا دعویٰ کیا جائے جو کفر
خالص ہے۔ (ت)

مگر یہ مسئلہ دائرہ محض فرعی فقہی ہے فقہ میں فقیر بھی کجہ تعالیٰ حنفی ہے اور آپ بھی اپنے آپ
کو حنفی کہتے ہیں، تو ان مسائل کو ان جلال پر قیاس کر کے پہلو تہی کرنے کی حاجت نہیں،
آپ کا جواب کہ نہ مسئلہ حلت غراب موجودہ دیار میں مجھے کسی قسم کا شبہ یا خلجان ہے جس کے
دفع کے لئے مزید تحقیق کی ضرورت ہو، سوئے اتفاق سے سخت بے محل واقع ہوا، فقیر نے کب
کہا تھا کہ آپ کوئے کے مسئلے میں حالت شک میں ہیں بلکہ صاف لفظ تھے کہ بغرض رفع شکوک عوام و

وتمیز حلال و حرام خاص آپ سے بعض امور مستولی اور آپ کی نسبت یہ الفاظ تھے ضرور ہے کہ آپ اس مسئلے کے تمام اطراف و جوانب پر نظر ڈال چکے اور جمیع مالہ ما علیہ پرتال چکے ہوں گے تحقیق تنقیح تطبیق ترجیح سمجھی کچھ کر لی ہوگی۔ جن سے صاف روشن تھا کہ آپ کو حلت میں شک و متردد نہ جانا نہ آپ کے خلیان کے لئے یہ مراسلہ بھیجا۔ آپ کو شک نہیں عوام کو تو شکوک ہیں، مسلمانوں میں اختلاف پڑا ہے، آتش خصام شعلہ زار ہے، ایک طائفہ آپ کا مقلد آپ کے فتوے سے حلت کا معتقد ہے تو کیا رفع نزاع بین المسلمین سے آپ کو غرض نہیں۔ نگاہ انصاف صاف ہو تو یہ جواب بے محل ہی نہیں بالکل برعکس آیا، آپ اس مسئلے میں حالت شک میں ہوتے تو یہ جواب کچھ قرین قیاس ہوتا کہ میں اس میں کیا کہوں میں تو خود تردد و شک میں پڑا ہوں اور جب کہ آپ کو حکم شرعی تحقیق ہے شبہ و خلیان اصلاً باقی نہیں تو جو آپ کے خیال میں خلاف حق پر ہیں حلال خدا کو حرام جانتے ہیں آپ پر لازم ہے کہ حق اُن پر واضح کیجئے، نہ کہ بعد سوال بھی جواب نہ دیکھتے، دیکھتے تو خود آپ کے معتقدین اُسی مذکور اشتہار پر چہ دوم میں کیا کہتے ہیں، حق میں بطلان کے ملانے کی کوشش جن کی طرف سے ہوتی اُن کو جواب دینے اور عین وقت پر دودھ پانی علیحدہ کر دینا فرض منصبی۔

آپ اس مراسلہ فقیر کو مسئلہ دائرہ میں سوال سائل سمجھے یا مناظرہ مقابل یا لا ولا یعنی کچھ نہ کھلا۔ بر تقدیر اول اس جواب کا حُسن آپ خود جان سکتے ہیں جسے یہ سمجھے کہ دلیل شرعی سے مسئلہ شریعی کی تحقیق پوچھتا ہے اُس کا یہ کیا جواب ہوا کہ ہمیں تحقیق ہے۔ جی وہ آپ کی اُس تحقیق ہی کو پوچھتا ہے کہ کیا ہے ان شبہات کا اس میں کیونکر انتفا ہے نہ یہ کہ آپ کو تحقیق ہے یا نہیں۔ ما وھل کے مقاصد میں فرق نہ کرنا عامی سے بھی بعید ہے نہ کہ مدعیان علم۔ بر تقدیر ثالث جو کلام آپ نے نہ سُننا نہ سمجھا اس پر جزا فایہ جواب کیسا بے سُننے سمجھے کیونکر معلوم ہو کہ اس نے کیا کہا اور آپ کو جواب میں کیا کہنا چاہئے۔ رہی تقدیر ثانی یعنی گمان مناظرہ اس پر بھی یہ نہایت عجب۔ کیا حلت عذاب موجود پر کوئی نص قطعی آپ کے پاس تھی یا جانے دیجئے خاص اُن کو توں کا نام لے کر ائمہ مذہب نے حکم حل دیا تھا جس کے سبب آپ کو ایسا تیقن نکلی تھا کہ مناظرہ کا کلام بھی سُننے کا دماغ نہ ہوا، کبرے یقینی ہونا درکنار یہاں سرے سے اپنے صغری ہی پر آپ کسی کتاب معتمد کا نص نہیں دکھا سکتے مثلاً عقیق کو کتابوں میں اختلافی حلال ضرور لکھا مگر یہ کس کتاب میں ہے کہ کوئے جن میں گفتگو ہے عقیق ہیں، یہ تو آپ یا آپ کے اساتذہ نے اپنی اُنکلوں ہی سے ٹھہرایا ہو گا پھر اُنکلوں پر ایسا تیقن کہ مطلق شبہ نہیں اصلاً خلیان نہیں مزید تحقیق کی کوئی ضرورت نہیں مناظر کی بات سنیں گے بھی نہیں یعنی چہ۔ کیا کلمۃ الحق

ضالۃ المؤمنین (حکمت کی بات مومن کی گمشدہ میراث ہے۔ ت) نہیں، کیا آپ یا آپ کے اساتذہ کی اسکل میں غلطی ممکن نہیں آپ کے معتقدین تو اسی اشتہارِ غراب پر چہ اودے میں آپ کی خطائیں نگاہِ عوام میں ہلکی ٹھہرانے کے لئے حضراتِ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام بڑھ گئے کہ حضرت مولانا گنگوہی بشر ہیں اور بشریت سے اولیا کیا معنی انبیاء علیہم السلام بھی خالی نہیں حالانکہ ایسی جگہ اکابر کو ضرب المثل بنانا سوائے ادب ہے اور قائل مستحق تعزیر شدید شفا شریف میں ہے :

الوجه الخامس ان لا يقصد نقصا ولا يذکر عيبا ولا سببا لکن ينزع بذكر بعض اوصافه عليه الصلوٰۃ والسلام او يستشهد ببعض احواله عليه الصلوٰۃ والسلام المجازة عليه في الدنيا على طريق ضرب المثل والوجه لنفسه او لغيره او على التشبه به او عند هزيمة نالته او غضاضة لحقته كقول القائل ان قيل في السوء فقد قيل في النبي او كذبت فقد كذب الانبياء، اوانا اسلم من السنة الناس و لم تسلم منهم انبياء الله، وانما كثرنا بشاهدنا مع استئصالنا حكايته لتساؤل كثير من الناس في و لوج هذا الباب الضنك و قلة علمهم بعظيم ما فيه من الوزر يحسبون انه هينا

بے ادبی کی پانچویں صورت یہ ہے کہ قائل نہ تو توہین کا ارادہ کرے نہ ہی کوئی برائی یا دشنام زبان پر لائے مگر ذکر بعض اوصافِ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف جھکے یا بعض احوال کو کہ حضور پر دنیا میں روا تھے دستاویز بنائے ضرب المثل کے طور پر یا اپنے یا دوسرے کے لئے حجت لائے یا حضور سے تشبیہ دینے کو یا اپنے یا دوسرے پر سے کسی نقص یا قصور کا الزام اٹھاتے وقت جیسے قائل کا کہنا کہ مجھے بُرا کہا گیا تو نبی کو بھی تو لوگ بُرا کہتے تھے یا مجھے جھٹلایا تو لوگوں نے انبیاء کی بھی تو تکذیب کی ہے یا میں لوگوں کی زبان سے کیا بچوں کہ انبیاء تک اُن سے سلامت نہ رہے (امام فرماتے ہیں ہم نے یہ الفاظ با آنکہ ان کی نقل ہم پر گراں تھی اس لئے بکثرت ذکر کئے کہ بہت لوگ اس تنگ دروازے میں گھس پڑنے کو سہل سمجھے ہوئے ہیں اور اس میں جو سخت وبال ہے اس سے کم واقف ہیں اسے آسان

وهو عند الله عظيم، فان هذه كلها وان لم تتضمن سباً ولا اضافة الى الملكية والانبیاء نقصاً ولا قصداً قائلها غصافاً وقر النبوة ولا عظم الرسالة حتى شبه من شبهه في كرامة نالها او معرفة قصداً لانقضاء منها او ضرب مثلاً بمن عظم الله خطره فحق هذا ان دمرى عنه القتل الادب والسجن وقوة تعزيره بحسب شئعه مقاله احم مختصراً۔

جانتے ہیں اور وہ اللہ کے نزدیک سخت بات ہے) تو یہ اقوال اگرچہ زہد شام پر مشتمل ہیں نہ ان میں انبیاء و ملائکہ علیہم الصلوٰۃ والسلام کی طرف کسی نقص کی نسبت ہے نہ قائل نے تنقیصِ شان کا ارادہ کیا پھر بھی اس نے نہ نبوت کا ادب کیا نہ رسالت کی تعظیم کہ جن کے شرف کو اللہ عزوجل نے عظمت دی اُن کے ساتھ این و اُن کو تشبیہ دی کسی فضیلت میں کہ اُسے ملی یا کسی نقص کا الزام اٹھانے کو یا اُن کے ذکر پاک کو ضربِ المثل بنایا تو ایسے سے اگر قتل دفع بھی کریں تو وہ تعزیر و قید اور اپنے قول کی بُرائی کے لائق سخت سزا کا مستحق ہے (ت)

خیر یہ باتیں تو وہ جانتے ہیں جنہیں حق سبحنہ و تعالیٰ نے اپنے محبوبانِ کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام کا حسنِ ادب بخشا ہے۔ کلام اس میں ہے کہ انبیاء تک کا آپ کی خاطر یوں ذکر لایا جائے تو سخت عجب ہے کہ آپ کا خیال اس سے بڑھ کر اپنے آپ یا اپنے اساتذہ کو بالکل بشریت سے خالی بتائے، میرے پاس آپ کی مہری تحریر ہے جس میں آپ نے بزعم خود یہ مان کر کہ کتب فقہ میں اُلُو کو حلال لکھا ہے پھر اُن کے حکم کو محض غلط کہا اور فقہاء کو بے تحقیق کے حکم شرعی مکہ دینے کی طرف نسبت کر دیا اسی کو یاد کر کے آپ نے مناظرہ کا کلام بگوشِ ہوش سنا ہوتا کہ جیسے اگلے فقہائے کرام نے آپ کے زعم میں اُلُو کی حلت بے تحقیق لکھ دی شاید یوں ہی کوئے کے باب میں آپ کو اور آپ کے اساتذہ کو دھوکا لگا اور بے تحقیق حرام کو حلال سمجھ لیا ہو، یا آپ اور آپ کے اساتذہ بشریت سے بالکل خالی سہی یہ خطا بھی فقہاء ہی کے ماتھے جاتے شاید انہیں نے اُلُو کی طرح کوئے کو بھی حلال لکھ دیا ہو، مناظرہ کے کلام سے کشفِ خطا ہو، اس کی بدولت حق کی معرفت عطا ہو۔ غرض اصلاً نہ سننا اور یہ جواب دے دینا کہ ہمیں تحقیق ہے کسی وجہ پر کوئی معنی نہیں رکھتا، مجھے معلوم نہیں کہ یہ لا تسمعوا لهذا (اس کو نہ سنا۔ ت) کا صیغہ آپ کی طبیعت کا تقاضا یا معتقدين کا

مشورہ تھا آپ نے سنا ہو جب ہر قل کے پاس فرماں اقدس پہنچا اور اس نے پڑھنا چاہا اور اس کا بھائی یا بھتیجا مانع آیا تو اس نے کیا جواب دیا ہے، یہ کہا اِنَّكَ لَفَٰعِيْفُ الرَّأْيِ اتَوَيْدَا اِنَّ اِمْرًا مِّنْ اَكْتَابِ قَبْلِ اَنْتَ اَعْلَمُ مَا فِیْهِ تَوْضُوْرٌ نَّاقِصُ الْعَقْلِ ہے کیا تو یہ چاہتا ہے کہ میں بے مضمون معلوم کے خط ڈال دوں ہر قل اگرچہ نبوت اقدس سے آگاہ تھا مگر اسے اظہار نہ کرتا تھا ایک عام تہذیب کی بات بتا کر اس احمق کا رد کیا مدعی تہذیب و عقل اسلامی کو ایک نصرانی کی فہم و انسیات سے کم نہ رہنا چاہئے ہاں یناق ازرق احر احمق کی رائے پسند ہو تو جہادیات ہے، رہا آپ کا فرمانا کہ بحث مباحثہ مناظرہ مجادلہ کا نہ مجھے شوق ہوا نہ اس قدر فرصت ملی، اور اسی بنا پر یہ جبروتی حکم کہ میں نے آپ کا مسئلہ بھی سنا ہے اور نہ سننے کا قصد ہے، براہین قاطعہ تو خاص رد و مجادلہ کا رسالہ ہے اس کی تقریظ میں آپ لکھتے ہیں: احقر الناس رشید احمد گنگوہی نے اس کتاب کو اول سے آخر تک بغور دیکھا۔ مناظرہ و مباحثہ کا شوق نہ ہونا اگر تحریرات مناظرہ نہ دیکھنے کو مستلزم تو اتنے حجم کا طومار حرف بحرف بغور آپ نے کیونکر دیکھا اور مستلزم نہیں توفیق کا ایک ورق کا رسالہ سننے سے کیوں اجتناب ہوا۔ اگر کہئے کہ وہ رسالہ پسند تھا یہ نا پسند لہذا اسے بغور دیکھا اسے بیغوری سے بھی نہ سنا تو صراحتہً واژگونہ ہے پسند و نا پسند دیکھنے سننے پر متفرع ہے بے دیکھے سننے رجاء بالغیب استحسان و استہجان کس خواب کی تعبیر سمجھا جائے۔ علاوہ بریں مناظرہ میں خود آپ کے چند اور ارقی رسائل مثلاً رد الطغیان و رسالہ تراویح و ہدایۃ الشیعہ چھپے ہیں مگر یہ کہئے کہ بچہ اللہ تعالیٰ فرق بین ہے جس پر یہ وق و بے شوقی مبتنی ہے یعنی نہ ہر جابے مرکب الی آخر۔ آپ کا فرمانا کہ میں نے آپ کا مسئلہ نہ سنا۔

خاطر سے یا لحاظ سے میں مان تو گیا

مگر کارڈ دیکھنے والے اس پر چرچے اور کہتے ہیں، یہ فرمانا کہ بندہ نے اس وقت تک کوئی اس مسئلہ میں نہ کوئی موافق تحریر سنسی ہے نہ خلاف نہ آئندہ ارادہ سننے کا ہے مجھے اس وقت سے پہلے یہ بھی خبر نہ ہوئی تھی کہ اس مسئلہ میں کوئی تحریر کیسی طرف سے چھپی ہے اُسی امر کی پیش بندی ہے جو مراسلہ کے سوال اول میں معروض ہوا تھا کہ وہ دونوں پرچہ مذکورہ آپ کی رائے سے ہیں یا بالائی لوگوں نے بطور خود شائع کئے علی الشافی اُن کے سب مضامین آپ کو قبول ہیں یا کل مردود یا بعض بحال سکوت وہ پرچے آپ ہی کے قرار پائیں گے، ظاہر یہی ہے کہ آپ نے ضرور یہ شقوق سنیں اور اُن سے مفراصلاً نظر نہ آئی سو اس صورت کے کہ سرے سے کانوں پر ہاتھ دھر لے کہ میرے کان تک انکی

لے شرح الزرقانی علی المواہب اللدنیۃ المقصد الثانی الفصل السادس دار المعرفۃ بیروت ۳۳۹/۳

لے الہ اہن القاطعۃ لفظ مراد، رشاد، مطبعہ دارالاساۃ ص ۲۰

خبر بھی نہ پہنچی مضمون سننا تو بڑی بات ہے میں کیسے کہہ دوں کہ مقبول ہیں یا مردود، اور واقعی قبول کرنے میں سارا بار اپنے سر آتا تھا اور نہ قبول کرنے میں معتقدین کا دل دکھتا بلکہ غالباً اپنا ہی ساختہ پر داختہ باطل ہوتا تھا ناچار سو اس انکار کے علاج کیا تھا اور نہ کیونکہ قرین قیاس ہو کہ آپ کا مسئلہ آپ کا معاملہ آپ کا فرقہ آپ کا سلسلہ شہروں شہروں وہ شور و غلغلہ اور آپ کا نون کان خبر نہیں، طرفہ یہ کہ آپ خود اسی کارڈ میں فرما رہے ہیں نفس مسئلہ مجھے ہزاروں مرتبہ مجھ سے کسی نے پوچھا اور میں نے بتلا دیا اب معلوم پچاس سال کے بعد یہ غل شور کیوں ہوا: غل شور کی خبر ہے مگر یہ نہیں معلوم کہ وہ غل کیا اور کس پیرایہ میں ہے۔ لطف یہ کہ معتقدین معرض بیان میں سکوت سے عرفاً اقرار دے چکے کہ ان کے مضامین آپ ہی کی تعلیم ہیں ضمیمہ شجہ ہند کے اس بیان پر کہ یہ لکچر اعتراضات مجوزین اکل زاغ ہذا کے ہیں جو غالباً ان کے کسی تعلیم دہندہ نے ہدایت فرمائی ہے جن کے ارشاد کے موافق بحکم ص ۷

بے سجادہ رنگین کن گرت پیر مغال گوید
(شراب کے ساتھ مصلیٰ رنگین کر لے اگر پیر مغال کہے ت)

اس موذی خبیث زاغ کا کھانا اس فریق نے اختیار کیا ہے۔ آپ کو معلوم ہو کہ یہ پیر مغال باتفاق فریقین آپ ہیں خود آپ کے معتقدین پیر اولیٰ میں فرماتے ہیں: شک نہیں کہ حضرت مولانا گنگوہی بشر ہیں لیکن یہ کون سعادت مندی ہے کہ بلا سوچے سمجھے ایسے پیر مغال فقیہ مسلم پر اعتراض کر بیٹھے، واہ کے زمانہ غافل و مدہوش مغنچوں میں یہ شور و غروش اور پیر مغال در خواب خرگوش۔ خیر یہ تو آپ جانیں یا آپ کے مرید، کلام اس میں ہے کہ ضمیمہ شجہ کا یہ کلام تردید والوں نے دیکھا اور آپ کا تبریہ نہ کیا اب ظاہر تو یہ ہے کہ جو ظاہر تھا وہ ظاہر ہو لیا ص ۷

نہاں کے ماند آں رازے الخ

(وہ راز پوشیدہ کیسے رہ سکتا ہے۔ ت)

کتاب متداولہ درسیہ سے کو اعلان ہونے کا ادعا اسی وقت تک سزا ہے کہ جواب سوالات سے امن بکھینچا ہے، نمبر دار ہر سوال کا صاف صاف جواب بے پیچ و تاب دیتے ہی تو بعونہ تعالیٰ کھلا جاتا ہے کہ یا غراب البین یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین (اے فراق کے کوئے! کاش میرے اور تیرے درمیان مشرق مغرب جتنا فاصلہ ہوتا۔ ت) آپ فرماتے ہیں: صرف یہ کارڈ آپ کے رفع انتظار کے لئے بھیجا ہے ورنہ اس کی بھی حاجت نہ تھی۔ میں کہتا ہوں حاجت تو کو ا کھانے کی بھی نہ تھی اب کہ

واقع ہو لیا مسائل شرعیہ کا جواب دینے کی ضرورت حاجت ہے تقریر بالا یاد کیجئے خیر یہ تو آپ کے عذر کا ضروری جواب تھا جس سے مقصود مسئلہ شرعیہ میں وضوح حق کا فتیاب تھا اگرچہ آپ بنظر مخالفت اسے اپنے کارڈ کارڈ سمجھیں بلکہ گلوے کارڈ پر کارڈ جانیں مجھے اس سے بحث نہیں مجھے اپنی نیت معلوم ہے میں آپ سے پھر گزارش کرتا ہوں کہ مسلمانوں میں فتنہ پھیلانے سے رفع اختلاف بھلا ہے آپ کا معتقد گروہ دوسرا قرآن سے کہے تو نہیں سنتا آپ کی بے دلیل کی سنتا ہے اور وہ خود بھی اشارے اشارے میں کہہ چکا کہ ہمارے مولوی سے ملے ہو جانا اولے ہے اور اب تو آپ کو پچاس برس سے یہ مسئلہ چھان رکھنے کا ادا ہے اپنے اساتذہ سے بھی تحقیق کر لینا لکھا ہے دوسرا آپ سے صرف وضوح حق کے لئے سوالات شرعیہ کر رہا ہے اور حق سبحنہ و تعالیٰ نے قرآن عظیم میں حق صاف بیان فرمانے کا عہد لیا ہے، قال تعالیٰ،

واذ اخذ اللہ میثاق الذین اتوا
الکتاب لتبیینہ للناس
اور یاد کرو جب اللہ تعالیٰ نے عہد لیا ان سے
جنہیں کتاب عطا ہوئی کہ تم ضرور اُسے لوگوں سے
بیان کر دینا۔ (ت)

پھر سوالات نہ سننے اور جوابات نہ دینے کی وجہ کیا ہے آپ مناظرہ کا خوف نہ کیجئے میں اطمینان دلاتا ہوں کہ یہ سوالات مخاصمانہ نہیں صرف ظہور حق کے لئے ہیں، آپ کا کارڈ پانچویں دن بعد ظہر آیا آج رجسٹری کا وقت نہیں یہ خط ان شاء اللہ تعالیٰ کل رجسٹری شدہ حاضر ہوگا سہ شنبہ ۱۶ شعبان تک جواب جملہ سوالات تین روز آئندہ میں آنے کا مشرکہ یا تعین مدت کا وعدہ ملے ورنہ فقیر اتمام حجت کر چکا ہے سوالات شرعیہ کا جواب نہ دینے اور مسلمانوں میں اختلاف ڈال کر الگ ہو بیٹھنے کا مطالبہ حشر میں ہوا تو جب ہو گا یہاں بھی عقلاً اس پہلو تہی کو جواب سے عجز پر محمول کرینگے آئندہ اختیار بدست مختار، جواب میں جملہ شرائط مسئلہ سابقہ ملحوظ رہیں اور سوال اول کا جواب دینے کو وہ دونوں پرچے اور جو تحریرات چھپی ہوں امر دین و رفع نزاع مسلمین کے لئے ایک گھڑی بھر کی کلفت اٹھا کر براہین قاطعہ کی طرح اول سے آخر تک بغور سن لیجئے اور جلد جواب دیجئے۔

واللہ یقول الحق و یرہد ع
السبیل وحسبنا اللہ و نعم
اور اللہ تعالیٰ حق ارشاد فرماتا ہے اور راستہ
دکھاتا ہے اور ہمیں اللہ تعالیٰ کافی ہے اور

وہ کیا اچھا کارساز ہے، اللہ تعالیٰ درود نازل فرمائے بزرگی واسے سردار پر اور آپ کی آل اور آپ کے صحابہ پر جو لائق تعظیم ہیں۔ اے اللہ! ہماری دعا قبول فرما اور تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کیلئے جو کل جہانوں کا پروردگار ہے۔ (ت)

الوکیل و صلی اللہ تعالیٰ علی السید
الجلیل و آلہ و صحبہ اولی التبجیل
امین و الحمد للہ رب العالمین۔

41

فیتر احمد رضا قادری عفی عنہ
یازدہم شعبان معظم ۱۴۲۰ھ

رسالہ

اطَائِب الصَّيِّبِ عَلَى اَرْضِ الطَّيِّبِ

۱۳

۱۹

(طیب (عرب صاحب) کی زمین پر بہت پاکیزہ بارش)

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جس نے احسان کے ساتھ دین میں اجتہاد فرمانے والے ائمہ کرام کے مقلدوں کی مدد فرمائی ان کمیونوں پر جو سرکش ہیں اور مفسدوں کے عجز اور دائن و مدین کے درمیان فرق نہ کر نیوالوں کند ذہنوں کے جہل کو ظاہر فرمایا اور درود و سلام ہو کائنات کے سرشار پر جو کہ کریموں کی سند ہیں اور ان کے عظیم آل و اصحاب پر، اور ائمہ اسلام اور اولیاء کرام پر جو اس کی اجازت سے ارواح و اجسام میں تصرف کر نیوالے ہیں اور ان کے صدقے میں ہم پر بھی اسے جلالت و بزرگی والے! آمین! (ت)

الحمد لله الذي نصر المقلدين للأئمة المجتهدين بالاحسان في الدين على الطغام الماسردين و أظهر عجز المفسدين و جهل الأبلدين الغير الفارقين بين الدائن والمدين، و الصلوة والسلام على سيد الانام و سند الكرام و آل العظام و صحبه الفخام و ائمة الاسلام و اولياء الاعلام المتصرفين باذنه في الارواح و الاجسام و علينا بهم يا ذا الجلال والاكرام، آمين!

بعد حمد و صلوة حضرت عظیم البرکت، صاحبِ حجتِ قاہرہ و صولتِ باہرہ و تصانیفِ زاہرہ محبہ و الماتۃ الحاضرہ، تاج الفقہار، غیظ السفہار، محمود الکملار، محسود الفضلار، حاجی الفتن، حامی السنن، زین الزمن، جبر شریعت، بحر طریقت، ناصر ملت، حضرت عالمِ اہلسنت و امِ ظلہ و مدِ فضلہ و کثرتِ اجارہ و کسرتِ اعدارہ بالنبی الکریم علیہ و علی آلہ الصلوٰۃ و التسلیم نے آخر رسالہ فیضِ مفتالہ اثمالہ العاسر بحجرا لکرائم عن کلاب النار میں تمیزِ ہستی و وہابی کے لئے چند کلماتِ مجملہ ارشاد فرمائے کہ جو ان کو مانے وہایت سے پاک ہوستی بن جائے، از انجلہ فرمایا:

(۴) (تعلیہ ائمہ فرضِ قطعی ہے بے حصولِ منصبِ اجتہاد اس سے روگردانی گمراہ بدین کا کام ہے غیر متقلدین مذکورین اور ان کے اتباع و اذتاب کہ ہندوستان میں نامقلدی کا بیڑا اٹھائے ہیں محض سفیان نامشخص ہیں ان کا تارکِ تعلیہ ہونا اور دوسرے جاہلوں اپنے سے بھی اہملوں کو ترکِ تعلیہ کا اغوار کرنا صریح گمراہی و گمراہ گری ہے۔

(۵) مذاہبِ اربعہ اہلسنت سب رشد و ہدایت ہیں جو ان میں سے جس کی پیروی کرے اور عمر بھر اسی کا پیرو رہے کبھی مسئلے میں اس کے خلاف نہ چلے وہ ضرور صراطِ مستقیم پر ہے اس پر شرعاً کوئی الزام نہیں، ان میں سے ہر مذہب انسان کے لئے نجات کو کافی ہے۔ تعلیہ شخصی کو شرک یا حرام ماننے والے گمراہ ضالین متبع غیر سبیل المومنین ہیں۔

(۶) متعلقاتِ انبیاء و اولیاء علیہم الصلوٰۃ و التسلیم مثل استعانت و نذر و علم و تصرف بعطائے خدا وغیرہ مسائل متعلقہ اموات و احیاء میں نجدی اور دہلوی اور ان کے اذتاب نے جو احکام شرک گھڑے اور عامہ مسلمین پر بلا وجہ ایسے ناپاک حکم جڑے یہ ان گمراہوں کی خباثتِ مذہب اور اسکے سبب انھیں استحقاقِ عذاب و غضب ہے۔]

ایک بزرگوار تقریباً تیس سال سے خاکی راہپور ہیں۔ زبانِ عوام میں ”مولوی طیب عرب“ کے نام سے مشہور ہیں، یہیں کچھ پڑھا پڑھایا، انقلابِ زمانہ نے پرسپل بنایا، بیس برس ہوئے سنہ ۱۳۰۰ھ سے پہلے حضرت عالمِ اہلسنت و امِ ظلہ راہپور تشریف لے جاتے، اس زمانہ میں عرب صاحبِ کچھ ایسی ہی شد بد جانتے اور کج مع عربی بول لیتے۔ خدمتِ اقدس میں اکثر حاضر آتے، یہی ہندوستانی انگرکھا وغیرہ پہنے ہوتے مگر عرب کہلانے کے باعث حضرت والا اعزاز فرماتے، ہاں اس وضع کے سبب قلب میں اندیشہ تھا کہ دیکھتے ہندوستان کا پانی عرب صاحب پر کیا اثر ڈالے۔ ابھی تو افضل البلاد کی وضع بدلی ہے آگے کیا کچھ پر پڑے نکالے۔ جب سنہ ۱۳۰۰ھ میں جنابِ منشی محمد فضل حسن

صاحب مرحوم مغفور نے انتقال فرمایا حضرت کارامپور تشریف لے جانا نہ ہوا کہ اُن سے قرابت قریبہ داعی زیارت تھی اور جس بندہ خدا کو فضل الہی تمام امصار و اقطار ہند کے علاوہ بنگالہ و کشمیر و برہما وغیرہ ملکوں کا مرجع فتویٰ بنائے اسے بے ضرورت سفر کی کب فرصت تھی جب سے عرب صاحب کا کچھ حال نہ ملا مگر ادھر حضرت والا کی فراست صادقہ کا رنگ کھلا، پرنسپل نے زور لگایا، عرب صاحب کو مجتہد بنایا، وہ رسالہ مبارکہ کہیں ان بزرگوار نے بھی مطالعہ کیا، تقلید ائمہ کو فرض قطعی دیکھ کر نئی مجتہدی کا ننھا سا کلیجہ دھک سے ہو گیا، حضرت والا کی خدمت میں عرضہ مکھا، یہاں سے جواب مع دلائل صواب کا افاضہ اور مجتہدی کی قطعی کھولنے کو بعض سوالات کا اضافہ ہوا عرب صاحب نے جواب تو عاجزانہ قبول کیا مگر سوالوں کا جواب اصلاً نہ دیا بلکہ دوسرے مسئلہ تصرف اولیائے کرام میں سوال کا راستہ لیا، ادھر سے اس کے جواب کا بھی افادہ اور دربارہ تقلید سلسلہ سوالات زیادہ ہوا۔ اب عرب صاحب سو گئے۔ اُن سوالوں کو پانچ، ان کو تین مہینے ہو گئے۔ آخر ادھر سے تقاضائے جواب ہوا۔ عرب صاحب کو سچ و تاب ہوا۔ تہذیب کے رنگ بدل گئے، بھرے بیٹھے تھے ابل گئے، کذب و جہل سے کام لیا مگر روز موعود گزرا جواب نہ دیا یہاں فضل الہ ہے، ایسوں و لیسوں کی کیا پرواہ ہے، اکثاف و اقطار سے ہزاروں مفیدانہ پوچھتے فیض پاتے ہیں جو معاندانہ الجھیں منہ کی کھاتے ہیں۔ روز افزوں فضل باری ہے، یہی کارخانہ جاری ہے، ایسوں کا مخاطبہ کیا شے تھا کہ قابل اشاعت سمجھا جاتا، خصوصاً وہ خوش فہم شخص بدہیات کا بھی ادراک نہیں، تنبیہ کے بعد بھی احتیاج تامل سے انفکاک نہیں۔ حضرات ناظرین! ازالۃ العار کی عبارت آپ کے پیش نظر ہے ملاحظہ ہو کہ نمبر (۳۴) میں مطلق تقلید بے تخصیص و تقيید جلوہ گر ہے، تقلید خاص کے بیان میں مستقل جہاگانہ پانچواں نمبر ہے۔ یہ مجتہد صاحب ایسے سلیس اردو کلام جہاں نمبر تک کے انتظام کو نہ سمجھے اور خط اول میں پوچھنے بیٹھے کہ آپ تقلید کی کون سی قسم کو فرض قطعی فرماتے ہیں (دیکھو اس رسالہ کا ص ۷)۔

آخر حلیما نہ جواب عطا ہو کہ ہم مطلق تقلید کو فرض قطعی بتاتے ہیں (دیکھو ص ۱۵) اس پر بھی دوسرے خط میں بولے کہ مجھے آپ کے جواب میں غور و تامل کرنے سے یہ کھلا کہ آپ نے دیاں مطلق کا حکم لکھا (دیکھو ص ۲۳) انا للہ وانا الیہ ساجعون۔

چہ خوش چرا نباشد آخر نہ اجتہاد ست

(بہت خوب کیوں نہ ہو، آخر اجتہاد نہیں ہے۔ ت)

مگر معتدین سے خبر مسموع ہوئی کہ مجتہد صاحب کو خود اپنی تشہیر مطبوع ہوئی۔ اس بارے میں اور ان کی

کوئی تحریر چھپنی شروع ہوئی، وہ دو چار ہی دن جاتے ہیں کہ وہ نام مطبوع مطبوع ہوئی اس پر یہاں بھی اجاب نے مناسب جانا کہ خطوط بعینہا شائع ہوں کہ ناظرین اصل واقعے پر مطلع ہوں، اگر مجتہد صاحب نے کچھ غیرت اجتہاد سے کام لیا، تحریر میں تمام سوالات سے جواب دیا، یہاں یہ رسالہ بعونہ تعالیٰ رسالہ جواب کا مقدمہ مہتمم ہوگا اور اگر جوابوں سے راہ کھلائی، میری بچائی، خارجی باتوں میں ارکان گھائی بتائی تو یہی رسالہ ان کی تحریر کا پیشی رد ہوگا کہ حضرت پہلے سوالات کا جواب دیکھے اس کے بعد کچھ کہنے کا نام لیجے لہذا تو کلاً علی اللہ یہ رسالہ جمع کیا اور عموم فائدہ کو خطوط کا سلیس ترجمہ کر دیا، الصلوٰۃ والسلام علی نبی السعدی والہ وصحبہ دائماً ابدا۔

خط اول عرب صاحب بنام نامی حضرت عالم اہلسنت مدظلہ السامی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ببارگاہ فاضل علامہ حضرت احمد رضا
مدظلہ العالی۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ پرسش مزاج
گرامی کے بعد ہم جناب کو معرفت کراتے ہیں کہ ہم
نے آپ کی بعض تصنیفوں میں آپ کا یہ قول دیکھا
کہ تقلید فرض قطعی ہے اس سے مجھے تعجب ہوا اور
مجھے سزاوار تھا کہ تعجب کروں اس لئے کہ میں نے تیس
برس کے قریب طالب علموں کی خدمت میں گزاری
مجھے تقلید کو مستحب جاننے کی ہدایت نہ ہوئی چہ جائے
وجوب پھر کہاں فرضیت وہ بھی مطلق نہیں بلکہ
فرضیت قطعیہ، اس وجہ سے میں آپ کی طرف
آرزو لاتا ہوں کہ مجھے اس کے دلائل تعلیم فرمائیے
اور معین کیجئے کہ تقلید کی کونسی قسم فرض قطعی ہے پھر
مجھے بتائیے کہ مجتہدوں میں سے کسی کو کیونکر اختیار
کرے؟ آیا تقلید سے یا اجتہاد سے؟ بات یہ ہے

الی حضرت الفاضل العلامة الشیخ
احمد رضا مدظلہ العالی۔

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔
بعد السؤال عن عزیز خاطر کہ نعرفکم
بانا قد اطلعنا فی بعض تصانیفک
انک تقول ان التقليد فرض قطعی
فتعجبت وحق لی ان اتعجب لانی
قد قضیت نحو من ثلاثین سنة فی
خدمة طلبة العلم فلم اھتد الی استحباب
التقلید فضلا عن وجوبہ فکیف بفرضیتہ
لا مطلقا بل فرضیتہ قطعیة فلمذا ارغب
الیک ان تعلمنی ادلة ذلك وعین
لی ان ای قسم من اقسام التقليد
فرضا قطعیاً ثم اخبرنی ان علم المكلف
بفرضية التقليد کیف یحصل له بالتقلید او

اور اللہ ہمیں اور آپ کو راہِ ہدایت
دکھائے۔

محمد طیب

۱۴ جمادی الثانی ۱۴۱۹ھ ازراپور

باجتہاد ثم اخبر فی کیف یختار المجتہدین
ابتقلید ام باجتہاد هذا، واللہ یرہدینا و
وایاکم الی سبیل الرشاد۔

محمد طیب

۱۴ جمادی الثانی ۱۴۱۹ھ ازراپور

مفاوضہ اول از حضرت عالمِ اہلسنت مدظلہ الاکمل بجواب خطِ اول

بسم اللہ الرحمن الرحیم ، نحمدہ ونصلی
علیٰ رسولہ الکریم۔ بنام فاضل کامل
شیخ محمد طیب مکی سدوہ اللہ بقلب علی۔ بعد
حمد و صلوة میں آپ سے حمدِ الہی بیان کرتا ہوں۔
سلام علیک۔ خط آیا، مخاطبہ لایا، بعد اس کے
کہ ایک زمانہ گزرا اور مدتِ دراز نے انقضایا
اور دوستی نے گمان کر لیا تھا کہ جا چکی یا اب گئی، اور
خوشی کی بات یہ ہے کہ گفتگو ایک امر دینی میں ہے
اور سوال ایک فرض یقینی سے، تو میں نے جواب
دینا چاہا بامیدِ ثواب و اظہارِ صواب و ادائے حق
محبتِ اجاب۔ برادر! اگر آپ اس معاملے
میں قرآنِ عظیم کی طرف رجوع کرتے تو مجھ جیسے مقلد
کی جانب رجوع کی حاجت نہ ہوتی جیسا کہ آپ
اپنے خیال میں قرآنِ فہمی کے باعث حضراتِ ائمہ
مجتہدین رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین سے بے نیاز
ہو گئے ہیں، آپ نے دیکھا کہ آپ کا رب کیا فرما رہا ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم ، نحمدہ ونصلی
علیٰ رسولہ الکریم۔ الی الفاضل الکامل
الشیخ محمد طیب المکی سدوہ اللہ
بقلب مکی، اما بعد فانی احمد اللہ
الیک، سلام علیک، وصل الکتاب
وحصل الخطاب، غب ما طال
امد و ترال ابد، وطن الوداد ان
قد نفد اوکان قد و مما یسر ان
التخاطب فی امر دینی والسوال عن
فرض یقینی واحببت الجواب سر جباء
للثواب و اظہار للصواب، وقضاء لحق
اخوة الاجاب، ولوانک یا اخي رجعت
فی هذا الی الکلام المبین لاغناک عن
مراجعة مثلی من المقلدین کما به تغنیت فیما
تمنیت عن الائمة المجتہدین رضوان اللہ تعالیٰ
علیہم اجمعین الم تر الی ربک کیف یقول

وقوله الحق وما كان المؤمنون
لينفروا كافة فلو لا نفر من كل
فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم
يحذرون، فقد فرض التفقه في الدين
واعفى عنه عامة المؤمنين و
لم يترك احدا منهم سدا
فانما ارشد للتقليد من اهتدى
الم تعلم ان الله على خلقه
فرأى لا تترك ومحارم لا تنتهب
وحدودا من تعبد اها
فقد ظلم وهاك ولكلها اوجليها
شرايط وتفاصيل لا يهتدى
اليها الا قليل، وما يعقلها
الا العالمون، فاسئلوا اهل
الذكر ان كنتم لا تعلمون،

اور اسی کا قول سچا ہے وماکان المؤمنون
لينفروا كافة الآية یعنی مسلمان سب کے سب
تو باہر جانے سے رہے تو کیوں نہ ہوا کہ ہر گروہ سے
ایک ٹکڑا نکلتا کہ دین میں فقہ سکھے اور واپس آکر
اپنی قوم کو ڈر سنائے اس امید پر کہ وہ خلافتِ حکم
کرنے سے بچیں، تو اللہ تعالیٰ نے فقہ سکھنا فرض
فرمایا اور عام مومنین کو اس سے معاف فرمایا اور
مہمل اور آزاد کسی کو نہیں رکھا ہے تو ضرور اہل ہدایت
کو تقلید ہی کا ارشاد ہوا ہے۔ کیا آپ نہیں جانتے
کہ اللہ عزوجل کے لئے اپنی مخلوق پر کچھ فرض ہیں کہ
چھوڑنے کے نہیں کچھ حرام ہیں کہ حرمت توڑنے کے
نہیں، کچھ حدیں ہیں کہ جو ان سے آگے بڑھے ظالم ہو
اور ہلاکت میں پڑے، اور ان سب یا اکثر کے لئے
شرطیں اور تفصیلات ہیں جنہیں گنتی ہی کے لوگ جانتے
ہیں اور ان کی سمجھ نہیں مگر عالموں کو، تو اہل ذکر
سے مسئلہ پوچھو اگر انھیں علم نہ ہو۔ بلکہ آپ اپنی

علم یعنی جب احکام الہیہ ہر عام و عامی پر ہیں آزاد کوئی نہ چھوڑا گیا اور فقہ سکھنے کو صاف فرما دیا کہ سب
سے نہیں ہو سکتا ہر گروہ سے بعض اشخاص سیکھیں اور اپنی قوم کو احکام بتائیں کہ وہ مخالفتِ حکم سے
بچیں تو صاف صاف عام لوگوں کو ان فقیہوں کی بات پر چلنے کا حکم ہوا اور اسی کا نام تقلید ہے
جس کی فرضیت قرآنِ عظیم کی نص قطعی سے ثابت ہوئی ۱۲ مترجم۔

۱۔ القرآن الکریم ۱۲۲/۹
۲۔ " " ۲۳/۲۹
۳۔ " " ۲۳/۱۶

بل لو رجعت الى نفسك لا لغيت عندك
 هذا كمثلا امسك وانا احببها
 بالله انت تبهت او تكابروا تتعاصي
 عن البدر وهو من اهرسك لها
 هل لله سبحانه وتعالى على العباد
 ما لا يدرك علمه اول ما يبدرك
 الابنص او اجتهاد فان ابنت
 فمنكرا انت وانت سلامت سلامت
 واسلمت فسلها اتربن الناس
 كلهم عالمين بما لهم وعليهم
 من امور الدين لاحاطتهم
 جميعا بمعاني النصوص و
 اقتدارهم طرا على استنباط
 المسكوت عن المنصوص فان
 عمت فقد عمت وانت
 احجمت فقد هديت فسلها
 عن الذين لا يعلمون و
 لا يبصرون ولا على الاجتهاد
 يقتدرون اوليك متروكون
 سدى فان النعمت فقد
 ضللت الهدى وان ابصرت فانكرت

عقل ہی کی طرف رجوع لاتے تو اپنی اس آئندہ
 کل کو گزشتہ کل کی طرح پاتے اور میں آپ کی
 عقل کو خدا کی پناہ میں دیتا ہوں اس سے کہ
 انہو کی جوڑے یا ڈھٹائی کرے یا چمکے چپاند
 ماہ تمام سے اندھی بنے اپنی عقل ہی سے پوچھے
 کیا اللہ تعالیٰ کے لئے بندوں پر کچھ ایسے احکام
 ہیں یا نہیں کہ ابتداءً ان کا علم بغیر تصریح شارع
 یا اجتہاد مجتہد کے حاصل نہیں ہوتا۔ اگر وہ انکار
 کرے تو واجب الانکار شناعیت لائی اور اگر
 مانے تو سلامت رہی اور طاعت لائی۔ اب
 اس سے پوچھے کیا تیرے خیال میں تمام آدمی
 حلال و حرام و جائز و واجب دین کے جتنے
 احکام ان پر ہیں سب کے عالم میں نصوص شریعت
 کے معانی کا سب کو احاطہ ہے۔ منصوص سے
 مسکوت کا حکم پیدا کرنے پر سب کو قدرت ہے
 پس اگر وہ تعمیم کرے تو یقیناً اندھی ہے اور اس
 سے باز رہے تو ضروری مہندی ہے۔ اب
 اس سے ان کا حکم پوچھے جنہیں نہ علم ہے
 نہ بصیرت نہ اجتہاد کی قدرت، کیا وہ شتر بے مہار
 بنا کر چھوڑ دئے گئے ہیں؟ اگر ہاں کہے تو قطعاً
 گمراہ ہوئے اور اگر آنکھ کھولے اور بے مہار کی

علم آئندہ کل کا حال مخفی ہے اور گزشتہ کا ظاہر یعنی دل ہی میں سوچتے تو تعلیہ کی فرضیت کہ آپ
 پر مخفی ہے ظاہر ہو جاتی ۱۲ مترجم
 علم یعنی ان پر شریعت کے کچھ احکام نہیں ۱۲ مترجم

فلسلہا ما لہم من السبیل الی ان
 یعلموا احکام الجلیل ان یروا
 بانفسہم وہم لا یبصرون ولیستنبطوا
 وہم لا یقدرون او یرجعوا الی
 العلماء المرشدین فیعتمدون
 علیہم فی امور الدین ویعلموا
 بقولہم منقادین فان بالاول
 اجابت فقد بہتت وخابت
 لا یكلف اللہ نفسا الا وسعہا وان
 ابت وابت الی الآخر اصابت و
 وقد وجدت ضالۃ ضلت من بعہا،
 ثم من العجب سؤلک عما یسأل
 عنہ مثلك، ان علم المكلف
 بفرضیۃ التقليد کیف یحصل لہ
 ابا جہاد او بتقليد فلقد قصرت
 ولا قصر و نرعت الحصر حیث لا حصر
 اما علمت ان الضروری فی علمہ عنہما
 جمیعاً لغنی الیس ان کل مسلم یعلم
 ضرورۃ من الدین علماً لا یخالطہ ظن و
 لا تخمین ان اللہ علیہ قرأ الض و حرمان
 وحدود او تکلیفات ویعلم منہم من
 لا یعلم علماً وجدانیا ان لا یعلم وانہ
 لا یقدرون ان یعلم الا ان یعلم

انکار کرے تو اب اس سے پوچھئے کہ ان کے لئے
 احکام الہی جاننے کی کیا سبیل ہے آیا یہ کہ
 خود دیکھیں حالانکہ وہ نگاہ نہیں رکھتے، اجتہاد
 کریں حالانکہ قدرت نہیں رکھتے یا یہ کہ ہدایت و
 ارشاد والے علماء کی طرف رجوع لائیں، امور دین
 میں ان پر اعتماد کریں جو وہ فرمائیں مطیع ہو کر اس پر
 کار بند رہیں۔ اگر جواب میں پہلی بات کہی تو
 یقیناً بہتان اٹھاتی ہے اور نامراد رہی، اور اگر
 اس سے انکار کر کے دوسری طرف پلٹی تو راہ صواب
 پر آئی اور جس گم شدہ کامکان نہ جانتی تھی اسکی
 ملاقات پائی، پھر عجب بات ہے آپ کا ایسے
 امر سے سوال جسے آپ جیسا دریافت نہ کرتا کہ
 مکلف کو تقلید فرض ہونے کا حکم اجتہاد سے ہے
 یا تقلید سے، آپ نے قصر کیا اور قصر نہ تھا
 اور حصر سمجھے جہاں حصر نہ تھا۔ کیا آپ کو خبر نہیں
 کہ بدیہی بات اپنے جاننے میں ان دونوں سے
 یکسر بے نیاز ہے۔ کیا ہر مسلمان بالبداہتہ ایسے
 یقین سے جس میں کسی گمان و تخمین کی آمیزش
 نہیں اپنے دین کا یہ حکم نہیں جانتا کہ اللہ عزوجل
 کے لئے اس پر کچھ فرض ہیں کچھ حرام کچھ حدیں ہیں
 کچھ احکام، اور ان میں جو جاہل ہے وہ اپنے
 وجدان سے جانتا ہے کہ جاہل ہے اور یہ کہ
 جب تک اسے بتایا نہ جائے خود جان لینے

ويعلم ان لا براءة ذممة الا
بالعمل ولا عمل الا بالعلم ولا علم
الا لمن تعلم فينقدح في ذهنه
بداهية ان عليه سؤال من اذا سئل
هدى وعلم هذا سيدنا رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم قائلاً
وقوله اصدق مقال الاسألوا اذ لم
يعلموا فانما شفاء العي السؤال
وقد تواتر ذلك من لدن الصحابة
رضي الله تعالى عنهم وهلم جرا
تواتر كتابة الصلوات وسائر المكتوبات
علانية وجهر ابل هو امر
مجبور عليه اجبال البشر من
امن منهم ومن كفر فتوى عوام
كل فرقة تأفق علماءها والباءها
وتسأل دواء داجرها من تحسبهم
اطباءها علما من لدايرهم
بانه القاضى ما عليهم فاسألهم
ابتقليد كان امر باجتهد
فسألتك بالاختبار من لم تزوده
بالانزاد او انت بنفسك انبئني

سے عاجز ہے اور خوب جانتا ہے کہ بے علم
کے چھٹکارا نہیں اور بے علم عمل کا یا را نہیں
اور بے سکھ علم نہ آئے گا تو بداہتہً اس کے ذہن
میں خود آجائے گا کہ اس پر ایسے سے پوچھنا لازم
ہے جو مسئلہ بنا کر ہدایت فرمائے اور یہ ہیں ہمارے
مولانا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے
ہوئے اور ان کا ارشاد ہر قول سے زیادہ
سچ ہے الاسألوا الحدیث یعنی کیوں نہ پوچھا
جب خود نہ جانتے تھے کہ عجز کا علاج تو سوال
ہی ہے۔ اور بے شک وہ زمانہ صحابہ کرام
رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے آج تک برابر فرضیت
نماز و دیگر فرائض کی طرح علانیہ و ظاہر متواتر ہے
بلکہ وہ ہر انسان کی جبلی بات ہے خواہ وہ مومن ہے
خواہ کافر ہے لہذا ہر گروہ کے عوام کو دیکھو گے کہ
اپنے یہاں کے اہل علم و دانش کے پاس آتے
اور جنہیں اپنا طبیب سمجھتے ان سے مرض جمل کی
دوا پوچھتے ہیں اس لئے کہ وہ یقیناً اپنے دل
سے جان رہے ہیں کہ ہم اسی طور پر اپنے فرض سے
ادا ہونگے اب ان سے پوچھئے یہ تقلید سے تھا یا
اجتہاد سے، عنقریب تمہیں وہ خبری لا کر دے گا
جسے تم نے تو شہ نہ بندھو ادیا تھا یا آپ خود ہی

سنن ابی داؤد کتاب الطہارۃ باب المجدور یتیم آفتاب عالم پریس لاہور ۴۹/۱
سنن الدارقطنی " " باب جواز الیتیم لصاحب الجراح حدیث ۱۸، دار المعرفۃ بیروت ۲۲۵/۱
مشکوۃ المصابیح باب الیتیم الفصل الثانی قدیمی کتب خانہ کراچی ص ۵۵

عن قولك لي اسرغب اليك ان تعلمني
وانا عاخذ بالله ان يكون سؤالك سؤال
متعنت عنيد بل سؤال طالب
للحق مستفيد فباجتهاد اتيتني
ام بتقليد فان الامر دين والعبد
فيه من صنيع المفسدين فليس
عن اعتقاد حكم محيد ولا
اعتقاد الا عن منشأ سيد وقد
انحصر في الاجتهاد والتقليد
ثم اذ لم تهتد وانت تخدم الطلبة
مذ ثلثين عاما لدليل يد لك
على استحباب التقليد فضلا عن
وجوبه فضلا عن افتراضه
قطعا وابرأ ما فسواء عليك ان
يكون عندك حكم في القضية
من تحريم او كراهة او اباحه شرعية
او انت شاك فيها هناك او شاك و
شاك في انك شاك ايا ما كانت
فلا محيد لك من تجويز جواهر
ترك التقليد وتلقى الاحكام من
الكتاب المجيد لكل عامي جهول
بليد لا يعرف لغث من السمين ولا الشمال
من اليمين ولا الظلمات ولا النور ولا الظل و
لا الحرور اذ لولا لما اعتراك شك شائك
في وجوب التقليد على اولئك فضلا عن الاستحباب

اپنے اس کا حال بولے جو آپ نے مجھے لکھا کہ
میں آپ کی طرف آرزو لاتا ہوں کہ مجھے تعلیم
فرمائیے اور میں اللہ عز وجل کی پناہ لیتا ہوں اس
سے کہ آپ کا سوال کسی باطل کوشش حرکت کا سوال
ہو بلکہ حق طلب فائدہ خواہ کا سوال ہے تو اب
آپ میرے پاس اجتہاد سے آئے یا تقلید سے
کہ یہ معاملہ دین کا ہے اور دین میں لو مفسدوں کا
کام ہے تو کسی نہ کسی حکم کے اعتقاد سے چاہہ
نہیں اور اعتقاد حاصل نہ ہوگا مگر منشا درست
سے اور وہ اجتہاد و تقلید میں منحصر ہو چکا پھر
جب کہ آپ نے اس تیس برس کی خدمت طلبہ
میں دلیل استحباب تقلید کی طرف ہدایت
نہ پائی چہ جائے فرضیت قطعیہ یقینیہ، تو اب آپ
پر یکساں ہے خواہ آپ کو تقلید کا کوئی حکم معلوم ہو کہ
وہ شرعاً حرام یا مکروہ یا مباح ہے یا آپ کو شک
ہو یا حکم میں شک ہو اور اس میں بھی شک ہو
کہ آپ کو شک ہے۔ بہر حال اس سے مفر نہیں
کہ آپ تقلید چھوڑنا اور قرآن مجید سے احکام نکالنا
ہر ایسے عامی جاہل احمق کے لئے جائز جائیں جسے
نہ لاغر و غریب میں تمیز ہو نہ دہنے باتیں میں نہ اندھیری
پہچانے نہ روشنی نہ سایہ نہ دھوپ کہ اگر ایسا
نہ ہوتا تو ان لوگوں پر تقلید خود واجب ہوتے
میں کوئی خلش ڈالتا ہوا شک آپ کو پیش
آتا نہ کہ استحباب نہ کہ تقلید سے بچنے کا ایجاب
نہ کہ وجوب تقلید کی کسی خاص ضد پر جھوٹا یقین

فضلا عن الزام الاجتناب فضلا عن
التيقن الكذاب بخصوص نوع من
اضداد الايجاب ولا و ربك لن يستقيم
لك ذلك الا باحد مسلكين من اشنع
المسالك موقعين السالك في اسوالمها لك
ترجم ان الناس عن اخرهم من اهل الاجتهاد
في جل ما يحتاجون اليه فلم يبدان
باستنباط الاحكام وابتداع سبيل آخر
الى تعرفها غير التقليد والاجتهاد فيعلمون
من دون علم ولا استعلام وانا اعيد لك
برب المشرقين ان تقول بشئ من هذين
الشططين وان وجدت احدا من رعا
المجاهلين يتفوه بمثل الباطل المبين فالله
الله خذ بيده والى استعلاج الدماغ ارشده
واهدده فقد اخذه جنون والجنون فنون و
الدين نصيح والنصح يثيب الطيب اللبيب
الحاذق الامر يبالجمل منك قريب دغ
عنك العوام نبئني عن نفسك في تلك
الاعوام كيف عبدت الله وعاملت العبيد
اباجتهاد ام بتقليد وعلى كل فالانسان
على نفسه بصيرة ولو القى معاذيرة
هل انت من شروط الاجتهاد ملق قادر عليه
ام عاجز خلق على الآخر ما انت
والشانت حتى لا يجب عليك
التقليد اليسوغ الاجتهاد

اور تمھارے رب کی قسم یہ تمھیں راست نہ آئے گا مگر
دو راہوں میں ایک سے جو سخت بری راہوں سے
ہیں اور اپنے چلنے والے کو نہایت بدھلکے میں
ڈالنے والی ہیں یا تو گمان اس کا کہ تمام لوگ
ہر مسئلے میں جس کی انھیں حاجت ہو اہل اجتہاد سے
ہیں انھیں احکام نکالنے پر دسترس ہے یا یہ کہ
تقلید و اجتہاد کے سوا ان تمام احکام پہچاننے کا
اور کوئی طریقہ گھڑیے کہ یہ جہاں بے علم بے سیکھے
احکام جان لیں اور میں آپ کو پروردگار مشرقین کی
پناہ دیتا ہوں کہ آپ ان دونوں ظلموں میں سے
کسی کے قائل ہوں اور اگر کسی کیلئے جاہل کو پائیں
کہ ایسا صریح باطل بلکہ ہے تو اللہ خدا کو مان کر
اس کا ہاتھ پکڑیے اور علاج دماغ کی طرف آئے
ہدایت کیجئے کہ اسے جنون نے آیا اور جنون طرح طرح
کا ہوتا ہے اور دین خیر خواہی ہے اور خیر خواہی پر
ثواب ملتا ہے اور طبیب حاذق عاقل زیرک
اجمل اکمل آپ کے پاس موجود ہیں عوام سے
درگزر دینے خود اپنے حال سے خبر دیجئے آپ نے
ان برسوں میں اللہ کو کیونکر پوجا اور بندوں سے
کس طرح معاملہ کیا آیا اجتہاد سے یا تقلید سے
اور بہر تقدیر آدمی کو اپنے حال پر خوب نگاہ ہے
اگرچہ چیلے کتنے ہی بنائے۔ آپ شروط اجتہاد سے
پُر ہیں، اجتہاد پر قادر ہیں یا عاجز و خالی ہیں، بر تقدیر
اخیر آپ کیا اور آپ کی حقیقت کتنی کہ آپ پر تقلید
واجب نہ ہو کیا ایسے کے لئے اجتہاد جائز ہوگا جو

لغار بلید، عاثر باثر ذی عی شدید هل
 هو الا عی بعید امر لتعرف الاحکام
 سبیل جدید وها انت حاصره فی
 اجتهاد و تقلید و علی الاول هل
 یسوغ لك الاجتهاد فی جمیع غصون
 الشرع امر فی بعض دون بعض من
 فنون الاصل والفرع علی الاخیر ما
 انت فیہ مجتهد فعین وما لا فسیلک
 فیہ فبین و علی الاول بل هو المتعین
 و علیہ المعلوم اذ لو لم یحل
 لك الاجتهاد فی جمیع السموات
 لوجب التقلید فی بعض الفنون
 وبالخلو من اشدائه لم یحل
 سنون ، فی اقرب مالک و رقیب
 ابن ادیس هات هذیهاتک وافقه الکیس
 فأت بعشر صور مفتریات من مسائل
 فقه اجتهادیات تکون انت ابا عذرھا
 لا تستند باحد فی بناء جدرھا لا فی بطن
 ولا فی ظھر ولا فی ورد ولا فی صدر ولا فی جرح
 ولا تعدیل ولا تفریع ولا تأویل فیظھر
 الحق ویزول الغرور ولا یغرنک باللہ تعالی
 الغرور و کافی بک مسترشد مہا وعیت ان
 القیت السمع وانت شہید ان کلامی کان
 فی نفس التقلید من حدیث ہولاء اثر
 فیہ للتقلید فلا معنی

عاری بے عقل متزلزل بالک سخت عاجز ہو تو یہ
 دور کی گمراہی ہے یا احکام پہچاننے کے لئے کوئی
 نئی راہ اور ہے اور یہ ہیں آپ کہ خود اجتہاد و
 تقلید میں اس کا حصر کر چکے ہیں۔ بر تقدیر اول
 کیا آپ کو علوم شرعیہ کے تمام اصول و فروع کی
 شاخوں میں اجتہاد پہنچتا ہے یا کسی میں پہنچتا ہے
 کسی میں نہیں۔ بر تقدیر اخیر جس میں آپ مجتہد ہیں
 اس کی تعیین کیجئے اور جس میں مجتہد نہیں اس میں
 اپنی راہ بتائے۔ اور بر تقدیر اول بلکہ وہی خواہ مخواہ
 مانتی ہے اس لئے کہ اگر تمام مواد میں آپ کے لئے
 اجتہاد حلال نہ ہوتا تو بعض فنون میں ضرور تقلید
 واجب ہوتی اور یہ برس کے برس اس کی طرف
 ہدایت پانے سے خالی نہ جاتے تو اب امام مالک
 کے قریب امام شافعی کے رقیب اپنی پونجیاں
 دکھائیے اور تحصیل کھولے فقہی مسائل اجتہادی کی
 دس گھڑی ہوتی صورتیں لائیے جن کا حکم خاص
 آپ نے استنباط کیا ہو جس کی بنا کے ظاہر و
 باطن و اول و آخر و جرح و تعدیل و تفریع و تأویل
 کسی بات میں آپ دوسرے کی سند نہ پکڑیں ابھی بھی
 حتی ظاہر ہوا جاتا اور دھوکا زوال پاتا ہے اور
 دیکھو تمہیں اللہ کے معاملے میں فریب نہ دے
 وہ فرسی، اور مجھے تو معلوم ہوتا ہے کہ میرا بیان
 آپ نے حضور قلب سے کان لگا کر سنا تو راہ
 پالنے ہوں گے کہ میرا کلام نفس تقلید کی محض ذات
 میں تھا اس میں کوئی اثر کسی قید کا نہ تھا تو خاص کسی

للسؤال عن خصوص نوع وتعيينه و
ما بان محملا وما كانت مجملًا فما
الاقتراح لتبيينه امانات المكلف
هل يتخير ام يخير فبحث انصر
والكلام فيه فاش مشتهر ولهما
ثالث في الالتزام والكل خارج عن هذا
المرام فاياك ثم اياك ان تخلط
الكلام وتخرج المقال عن النظام
وعليك بالانصاف خير الاوصاف
فان رأيت ما التمسته انت ولم يأتك
بدء انه هو الطريق القويم
فذاك المأمول من طبعك السليم
وودك القديم ولا فاني اعوذ بربي
وربك ان تكابر تحقيقا او تدابر
صد يقاوان ابیت فما انا بأت
ما اتیت ولعلک تجد من یجازی
بمثل ولا یمل مکابرة ولا یخشی
مدابرة والله الهادی و له
الحمد فی الاولی والاخرة
وصلی الله تعالی علی سیدنا
ومولانا الامان الامین فاتح
الخلق وخاتم النبیین محمد
شامع الاجتهاد للماهرین
وامر التقلید للقاصرین
وعلی اله الطاهرین وصحبہ

نوع کی تعیین سے سوال کے کوئی معنی نہیں اور
جس کلام کا مطلب صاف تھا کوئی اجمال نہ تھا
اس کی شرح چاہنا کیا۔ رہا یہ کہ مکلف بہتر کو
چھانٹے یا مختار ہے، یہ دوسری بحث ہے اور
اس میں کلام مشہور و معروف ہے اور ان دو
کے لئے مسئلہ التزام میں تیسرا اور ہے اور
سب اس مطلب سے باہر ہیں تو دیکھو خبردار کلام
کو خلط نہ کرنا اور بات کو اس کے سلسلے سے
باہر نہ لے جانا اور آپ پر انصاف لازم ہے کہ
وہ بہترین اوصاف ہے۔ پس اگر آپ دیکھیں کہ
یہ جواب جو آپ کی خواہش پر آیا اور اس نے
خود پہل نہ کی یہی سیدھا راستہ ہے جب تو آپ کی
طبع سلیم و دوستی قدیم سے اس کی امید ہے ورنہ
میں اپنے اور آپ کے رب کی پناہ مانگتا ہوں اس
سے کہ آپ تحقیق کے ساتھ مکابرہ کریں یا دوست
سے قطع دوستی۔ اور اگر نہ مانئے تو میں ایسا
نہ کروں گا اور کیا عجب کہ آپ کو کوئی ایسا مل جائے
جو آپ ہی جیسا برتاؤ کرے، نہ مکابرے سے
تھکے نہ قطع محبت سے ڈرے۔ اور اللہ ہادی
ہے اور دونوں جہان میں اسی کے لئے محمد ہے،
اور اللہ کی درودیں ہمارے سردار و مولیٰ و پناہ
و امین، آغاز خلقت و انجام رسالت محمد صلی اللہ
تعالیٰ علیہ وسلم پر جنہوں نے ماہروں کے واسطے
اجتہاد مشروع کیا اور کوتاہ و ستوں کو ان کی تعلید کا
حکم دیا، اور ان کی پاکیزہ آل اور غلبہ والے

الظاهرین و مجتہدین ملتہ والمقلدین
 لهم باحسان الی یوم الدین و بارک
 وسلم ابد الابدین آمین آمین
 والحمد لله رب العالمین۔

اصحاب اور مجتہدین ملت اور خوبی کے ساتھ قیامت
 تک ان کے مقلدین پر اور اللہ کی برکتیں اور
 اس کا سلام ہمیشگی والوں کی ہمیشگی تک۔
 آمین آمین! اور ساری خوبیاں اللہ کو جو سارے
 جہان کا مالک ہے۔ (ت)

کتب عبد المذنب احمد رضا البریلوی

عفی عنہ بمحمد المصطفیٰ النبی الامی
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لعشرین من جمادی الاخری
 ۱۳۱۹ھ

خط دوم عرب صاحب یقبول ہدایت اولیٰ واستفادہ مسئلہ آخری

بخدمۃ حضرة العالم الفاضل جناب مولوی احمد رضا صاحب
 قادری سلمہ

اما بعد حمد الله العظيم والصلوة
 والسلام على نبيه الكريم فاقول بعد
 السلام عليك ورحمة الله وبركاته ان
 كتابك المنبئ عما عندك في التقليد
 وفرضيته القطعية قد وصل به السرور
 قد حصل لائزات موفقا ومهديا و
 لكن قد بقيت مسئلة اخرى هي
 قرينة لمسئلة التقليد وهي مسئلة
 القول بان لاولياء الله رضى الله عنهم

اللہ کی حمد اور اس کے نبی کریم پر درود و سلام کے
 بعد میں السلام عليك ورحمة الله وبركاته کے بعد
 کہتا ہوں کہ آپ کا نامہ تقلید اور اس کی فرضیت
 قطعیہ میں آپ کے اعتقاد سے خبر دینے والا آیا
 اور خاص اسی کے سبب بیشک سرور حاصل ہوا
 آپ ہمیشہ توفیق پائیں اور ہدایت کے ساتھ رہیں
 لیکن ایک مسئلہ اور باقی رہ گیا ہے وہ اسی
 مسئلہ تقلید کے متصل مذکور ہے اور وہ مسئلہ
 اس کہنے کا ہے کہ اولیاء اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

تصرف في العالم بمعنى ان الكاملين
من البشر قد فوض اليهم انتظام
جزء من العالم ومنهم من فوض اليه
العالم كله فمنهم من هو مثل الوزير
ومنهم من هو مثل العمال ومنهم من
هو مثل الاعوان ولا اقول ان التصرف
ليس له الا هذا المعنى بل انما استبشع
الا هذا المعنى فان كان على التصرف بهذا
المعنى دليل من الشرع فافدني به وان كان
للتصرف معنى غير لبشع فعلمنيه - والسلام محمد طيب
ويا سيدى اتى لما تأملت جوابك
عن مسئلة وجوب التقليد وجدتك
تقول ان كلامك في التقليد المطلق
لا فى المقيد افتريد ان التقليد الخاص
لشخص معين غير واجب فان كان
هذا مرادك فعرفنا به والافين لنا
مطلبك وليس مرادنا من مخاطبتك
الا الاطلاع على ما عندك
ونسئلك المساحة فى التكليف .

کے لئے عالم میں تصرف حاصل ہے اس معنی پر
کہ کامل آدمیوں کو ایک حصہ عالم کا انتظام
سپرد ہوا ہے اور بعض کو تمام جہان سپرد ہے تو
ان میں کوئی وزیر کی مانند ہے اور ان میں کوئی کارکنوں
کی طرح اور ان میں کوئی سپاہی کی مثل ہے اور
میں نہیں کہتا کہ تصرف کے لئے بس یہی معنی ہیں بلکہ
میں ناخوش نہیں سمجھتا مگر اسی معنی تصرف پر شرع
سے کوئی دلیل ہو تو مجھے افادہ فرمائیے اور اگر تصرف
کے کوئی اور معنی ہوں کہ ناخوش نہ ہوں تو مجھے تعلیم
کیجئے - والسلام - محمد طیب -

اور اے میرے آقا! جب میں نے مسئلہ
وجوب تقلید میں آپ کے جواب کو غور کیا تو آپ کا
یہ بیان پایا کہ آپ کا کلام مطلق تقلید میں ہے
نہ مقید میں، تو کیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ ایک
شخص معین کی خاص تقلید واجب نہیں - پس اگر
آپ کی یہ مراد ہے تو ہمیں اس کی معرفت دیجئے
ور نہ ہم سے اپنا مطلب بیان کیجئے اور آپ کے
مخاطبے سے ہماری اسی قدر مراد ہے کہ جو کچھ آپ کے
نزدیک حکم ہے وہ ہمیں معلوم ہو جائے اور ہم اس
تکلیف دہی میں آپ سے معافی مانگتے ہیں فقط -

مترجم غفر اللہ لہ گزارش کرتا ہے کہ عرب صاحب کا یہ دوسرا خط ایک مدت کے بعد ماہِ رجب
میں آیا، حضرت عالمِ اہلسنت و اہل ظہم اندر تشریف فرما تھے، دروازے پر ایک سید صاحب تشریف
رکھتے تھے، عرب صاحب کا فرستادہ کوئی لڑکا انھیں خط دے کر روانہ ہوا، جب خط ملا حفظِ عالیہ

حضرت مکتوب الیہ میں حاضر ہوا اگرچہ مدت سے دورہ در و کمر شروع ہو گیا اور بیمار بھی تھا مگر فوراً جواب دینا چاہا، خط لانے والے کے لئے ارشاد ہوا ذرا بٹھریں۔ معلوم ہوا کہ وہ تو اُسی وقت چلتا ہوا اور وہ سید صاحب اسے پہچانتے بھی نہیں کہ کون تھا کہاں گیا۔ حکیم مولوی خلیل اللہ خاں صاحب بریلوی رامپور سے وطن واپس تشریف لانے والے تھے ان کا انتظار کر کے دوسرا مفاوضہ عالیہ ان کے ہاتھ مرسل ہوا۔

مفاوضہ دوم حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بجواب خط دوم

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك ونصلی علی رسولك الکریم

سمع سامع حسن بلاء الله فينا فلو جهره
الكریم الحمد حمد ايكفيننا، ومن كل
داء باذنہ يشفيننا، ومن كل عاهة
بمئذ يقيننا، ويزيدنا بفضلہ هدى
ويقينا والصلوة والسلام على والينا
وسيدنا وهاديننا وشافعيننا وشافينا
الاسراف بنا من امهاتنا و
ابينا خليفة الله الاعظم في
العالمينا، المولى علينا وعلى
ما خلفنا وما بين ايدينا وعلى
اله وصحبه الفائزين فوزنا
مبيننا، واوليائه المتصرفين
في العالم باذنه تمكيننا، و
علينا بهم ولهم اجمعينا
ويرحم الله من قال آميننا۔ اما
بعد فحاء الكتاب و سر به
قلوب الاحباب لها فيه افصاح

جو کان رکھتا ہو ہم پر اللہ تعالیٰ کی خوبی نعمت سے
اسی کی وجہ کریم کے لئے وہ حمد ہے جو ہمیں بس ہو
اور باذن الہی ہمیں ہر مرض سے شفا بخشنے اور با حسنا
ربانی ہمیں ہر آفت سے بچائے اور بفضل خداوندی
ہمیں ہدایت و یقین زیادہ فرمائے، اور صلوة و
سلام ہمارے والی ہمارے مولیٰ ہمارے ہادی
ہمارے شافع ہمارے شافی پر جو ہم پر ہمارے
ماں باپ سے زیادہ مہربان ہیں تمام جہان میں
سب سے بڑے ناسب خدا ہیں ہم پر اور تمام
آئندہ مخلوق اور گزشتہ خلقت سب پر والی و
حاکم ہیں اور ان کے آل و اصحاب پر کہ روشن
کامیابی سے کامیاب ہیں اور ان کے اولیا پر
کہ ان کے حکم سے قابو پا کر عالم میں تصرف کرتے
ہیں اور ان سب کے صدقے میں ان کی برکت سے
ہم پر، اور اللہ کی مہر آمین کہنے والے پر، بعد
حمد و صلوة واضح ہو خط آیا اور دل دوستاں نے
سرور پایا کہ اس سے قبول حق صاف پیدا تھا اور

بقبول الصواب واقتراح في مسئلة
اخرى لكشف الحجاب وهكذا ديدن
اولى الالباب يردون ناهلين مناهل
العباب ليوتوا ويرووا من يروا
في تباب فاردت وحق لي من فوري الجواب
وان كان للحصى بحساي اقتراب و
وجع في الخاصرة قد طال وطاب
كفارة للذنوب انت شاء الوهاب
والان منه بقية للذهاب و
فانبئت ان الاقي بالكتاب اب وغاب و
لوا درمن هو والي اين ثاب حتى جاء
اخى والسي وسرور نفسي الحكيم المولوى
خليل الله خان حفظه الله الى يوم الحساب
فاحببت ان اسسل على يديه الجواب
لان مثل الكتاب لا احب ان يكون
الابا صطحاب وبرزنا نستعين في كل
باب ، نعم قد قلت واقول انت مقولى
الذى كانت عنه السؤال انما كانت
في التقليد من دون تقييد لكن يا اخى
هل يشعر الحكم على مرسل بنفيه
عن شئ في حوزة دخل فمعه قطع النظر
عن ان سوالك هذا المجد دعسى انت
لا يرى له منشؤ مسدد ان اشعر اشعر
بنفى الفرضية آية فرضية للقطع مرضية
فما ذا الوثوب الى الوجوب ، وها انت

ایک اور مسئلے سے پردہ کشائی کی درخواست تھی
اور غرور مندوں کا یہی دستور ہے کہ پیاسے ہوں تو
دریا کے عظیم کے گھاٹ پر آتے ہیں کہ آپ سیراب
ہوں اور جسے ہلاک ہوتا دیکھیں اسے سیراب کریں
میں نے چاہا اور خود بھی مجھے سزاوار تھا کہ فوراً جواب
دوں اگرچہ تپ کو میرے بدن سے قریب تھا اور
کمر میں درد کہ مدتوں رہا اور اچھا ہوا اللہ چاہے
تو گناہوں کا کفارہ تھا اور ابھی اس کا بقیہ جانے
کو باقی ہے اتنے میں مجھے خبر ملی کہ آئندہ پلٹ گیا
اور غائب ہوا اور مجھے نہ معلوم ہوا کہ وہ کون تھا
اور کہاں واپس گیا یہاں تک کہ میرے برابر
مونس و سرور قلب حکیم مولوی خلیل اللہ خاں کہ اللہ تعالیٰ
قیامت تک ان کا نگہبان ہو آئے تو میں نے انکی
معرفت جواب بھیجنا چاہا کہ ایسے خطوط میں مجھے یہی
پسند ہے کہ کسی کے ساتھ ہی مرسل ہوں اور ہم
معا ملے میں اپنے رب کی مدد چاہتے ہیں ، ہاں بیشک
میں نے کہا اور اب کہتا ہوں کہ میرا وہ کلام جس سے
سوال ہوا بے کسی تخصیص کے محض تقلید میں تھا مگر
برادر م! کیا کسی مطلق پر حکم ایسی کسی شے سے نفی بتاتا
ہے جو اس کے احاطہ میں داخل ہے تو قطع نظر
اس سے کہ آپ کے اس سوال تازہ کا شاید
کوئی صحیح منشا نظر ہی نہ آئے وہ کلام اگر بالفرض
مشعر ہوگا تو خاص سے نفی فرضیت کا، کیسی فرضیت
جو یقین کے لئے پسندیدہ ہے تو یہ وجوب کی طرف
کو دجانا کیسا! اور ہاں یہ ہیں آپ سلیم طبیعت والے

ذاذوقریحۃ سلیحۃ قدابان ابن اخت
خالتک الکریمة آن البون بین الواجب و
الفرض کمثلہ بین السماء والارض بل قد
اظهر ان الفرض علمی وعلی، وان الکلام
هہنا فی العلمی فمالی امراہ یعرف وینکر
ویخیر و یدہل عما یخبر وأن اولتہ
بالافتراض القطعی فلم یقل بہ احد فی
الخصوص النوعی نعم اذا اتضح لك الحق
فی مبحث قد سبق فاعلم بافتراض التقليد
المطلق فمثلک بالاعتراف للحق احق ثم
ان اسردت انت تصدربالحق عما وردت
فاجبنی اولاً عما سألتک وطریق الجواب
ان کیف عملک و علمک بمعلمک ومجالک
فی هذا الباب الی غیر ذلک مما فصلتہ
فی اول کتاب ثم اذا انت
من اخوان العلم وقد قلت
اخدمہ مذ ثلاثین سنة
فلایظن بک انت لا تعلم
او تعلم وانت عن حکم سبیلہ
فی غفلة وسنة وقد علمت
ان ابناء الزمان فی
ذا المنہج لیسوا علی شان
بل هم بیت مکفر ومحرم
ومجبون وملزم ومخیر
ومتخیر ومطلوب و

خود آپ کی خالہ کرمیہ کا بھانجا ظاہر کر چکا کہ واجب و
فرض میں زمین و آسمان کا فرق ہے بلکہ یہ روشن
کر چکا کہ فرض دو قسم ہے، علمی و عملی، اور یہاں
گفتگو علمی میں ہے، تو اب کیا وجہ ہے کہ میں اسے
پاتا ہوں کہ پہچان کر شناسا ہوتا ہے اور خود خبر
دے کر بھولا جاتا ہے، اور اگر آپ اسے فرضیت
قطعیہ سے تاویل کریں تو خاص نوع میں اس کا
کوئی قائل نہیں، ہاں جب کہ گزشتہ بحث میں آپ
پر حق واضح ہو گیا ہے تو تقلید مطلق کی فرضیت کا
اعلان دیجئے کہ آپ جیسے کو حق کا اقتدار زیادہ
مزاوار ہے پھر اگر آپ چاہیں کہ جہاں آئے وہاں
سے حق کے ساتھ چلیئے تو اولاً ان امور کا جواب
دیجئے جو میں نے سوال کئے اور آپ نے جواب
نہ دیئے کہ اس باب میں آپ کا عمل کیونکر رہا اور
آپ اس میں اپنا مرتبہ و اقتدار کہاں تک جانتے
ہیں اور اس کے سوا اور سوالات جو نامہ اول میں
میں نے بہ تفصیل لکھے۔ پھر جبکہ آپ برادران علم
سے ہیں اور خود اپنے منہ سے تیس سال سے
اسکے خادم رہے ہیں تو یہ تو آپ پر گمان نہ ہوگا
کہ آپ عمل ہی نہیں کرتے یا عمل کرتے ہیں تو اس
طرح کہ اس کی راہ کے حکم سے غفلت و خواب
میں ہیں۔ اور آپ کو خوب معلوم ہے کہ ابنائے
زمان اس مسلک میں ایک حال پر نہیں بلکہ
کوئی کفر کہتا ہے کوئی حرام، کوئی جائز، کوئی واجب،
کوئی بخیر کی راہ چلتا ہے کوئی بخیر کی۔ کوئی مطلق

حاصرو فی الاربعة الاکابر وقائل بالتلفیق
ومائل فیہ الم التفسیق ومبید
فی اعمال لاف عمل ومرخص و
ناہ بعد العمل فہذہ عداۃ
مواضع ولہم فی کلہا مشارع ومنارح
ومن طلب الحق وجانب المرء فلیس
الکلام معہم علی حد سواء فعین لی
ثانیاً فی جمیعہا ما انت سالک
لتخاطب علی منسک انت ناسک
ثم انت اخاک سائلاً مستفیدا
لا صائلاً عنیداً اولی فی یدہ
وانقد بقودہ فمنہما سألک
عن شئ فاجب واینما سار بک
فاقصدا واقترب فبعوت اللہ
لیسکن بک صراطا سوی ولستدرجک
حتی یوقفک علی منزل الہدای
ولربما لا یعرف بدء بعض مقاصدہ
ثم یحمد اخرا حسن مواردہ فمن
طلب الحق فہذا السبیل وحسبنا
اللہ ونعم الوکیل اما سؤلک
عن تصرف الاولیاء فی العالم
واعترافک انک لا تستشبع من
معانیہ الا ما تعلم فان
کان مرادک بتفویض امر
ما یوجب معاذ اللہ

کہتا ہے، کوئی چار اکابر میں محصور کرتا ہے، کوئی
تلفیق مانتا ہے، کوئی اسے فسق بتانے کی طرف
جھکتا ہے، کوئی کہتا ہے مختلف اعمال میں جانتے
نہ ایک میں، کوئی عمل کے بعد رخصت دیتا کوئی منع
کرتا ہے۔ تو یہ متعدد مواضع میں اور لوگوں کیلئے
ان سب میں مختلف راہیں مختلف مانند ہیں اور جو حق
کا طالب اور جدال سے مجتنب ہو تو ظاہر ہے کہ
ان سب کے ساتھ گفتگو ایک روش پر نہیں۔
تو ثانیاً ان تمام مواضع میں اپنا مسلک معین کیجئے
کہ آپ سے اسی روش پر کلام ہو۔ اس کے بعد
اپنے بھائی کے پاس طلبِ فائدہ کے لئے آئیے
نہ حملہ آور ہٹ دھرم بن کر اور اس کے ہاتھ میں
نرم ہو جائیے اور جدھر وہ کھینچے پیچ جائیے، جو کچھ
پوچھئے بتائیے، جہاں لے چلے قصد کیجئے اور قریب
ہو جائیے تو قسم ہے کہ وہ اپنے رب کی مدد سے
آپ کو سیدھی راہ لے جائے گا اور آپ کو اہستہ بہستہ
چلائے گا یہاں تک کہ منزلِ ہدایت پر کھڑا کر دیگا
اور بیشک بارہا بتا رہیں اس کے بعض معقد
پہچان میں نہ آئیں گے پھر انجام کار اس کی خوبی
مورد کی حمد ہوگی تو جو طالبِ حق ہو تو راہ یہ ہے
اور اللہ ہمیں کافی ہے اور اچھا کام بنانے والا۔
رہا عالم میں تصرفِ اولیاء سے آپ کا سوال
اور آپ کا اقرار کہ اس کے معانی سے آپ وہی
ناخوش سمجھتے ہیں جو آپ کے علم میں ہے اگر سپرد
کر دینے سے آپ کی وہ مراد ہو جو معاذ اللہ

تعطیل ذی الامر کملک فی الدنیا
ولی امر مة امر الی بعض الامراء
فتنفذ احکامه فیہ غنیة عن
احکام الملک فی خصوص ما جری
بل من دون عملہ بما حدث واعتری
وکذاک بالعوت والوزیر من هو
للملک معین ونصیر یتحمل
عنه بعض ما علیہ من الاضرار
والاثقال ویفیده عوناً فیما یرہم
من الاعمال والاشغال فهذا الا شاک
بشع شنیع لا محص بشع بل کفر
فظیع وحاش لله ان یتوهم احد
من المسلمین بل کافر ایضاً اذا کان
من الموحدين فاستبشاعک اذن
انما یرجع الی معنی باطل اخترعه
توهم عاطل ماله فی المسلمین
عین ولا اثر ومن ساء بهم ظناً
فقد کذب وفجر وان کان
معناک واحبیرک بالله ان یکون
مرماک ان البشع ان یکون
المولى سبخنه وتعالى شرف جمعا
من عباده المکرمین بان اذن لهم
فی التصرف فی العلمین من دون ان یجری
فی ملکة الا ما لیشاء او یکون لغيره ذرة
من ملک فی ارض او سماء او یتوهم هناك

ملک امر کو معطل کر دینے کی موجب ہو جیسے دنیا کا
کوئی بادشاہ کسی کام کی باگیں ایک امیر کو سپرد
کر دے تو اس میں اس امیر کے احکام نافذ
رہیں گے اور خاص خاص وقائع میں احکام شاہی
کے محتاج نہ ہوں گے بلکہ جو واقعہ نیا پیدا ہوا
اور جو پیش آیا بادشاہ کو اس کی خبر بھی نہ ہوگی اور
ایسے ہی سپاہی و وزیر سے وہ مراد ہو جو بادشاہ
کی اعانت ویاوری کرے اس پر سے بعض بوجھ
اور بار اٹھائے بعض کار و شغل میں جن کی بادشاہ
کو فکر تھی اسے مدد دے کہ فائدہ پہنچائے تو
بیشک ناخوش و قبیح ہے، نہ صرف ناخوش
بلکہ سخت ہولناک کفر ہے اور خدا کی پناہ کہ اس کا
وہم گزرے مسلمان بلکہ کسی کافر کو بھی جب کہ خدا کو
ایک جانتا ہو، اس تقییر پر آپ کا ناخوش جاننا
ایک ایسے معنی باطل کی طرف راجع ہے جسے بے اصل
وہم نے گھڑ لیا، مسلمانوں میں نہ اس کا وجود نہ نشان
اور جو مسلمانوں پر بدگمانی کرے وہ جھوٹا اور بدکار
ہے اور اگر آپ کی مراد یہ ہو (اور میں آپ کو
خدا کی پناہ میں دیتا ہوں کہ یہ آپ کی مراد ہو) کہ
ناخوش یہ ہے کہ اللہ عزوجل اپنے گرامی بندوں
سے ایک گروہ کو شرف بخشے انھیں عالم میں
تصرف کا اذن دے بغیر اس کے کہ اس ملک
میں بے اس کے چاہے کچھ ہو سکے یا اس کے
غیر کے لئے زمین یا آسمان میں کوئی ذرہ بھر ملک
ہو یا یہاں کسی قدر معطل ہونے یا بوجھ اٹھانے

ثُمَّ مِنْ تَعْطِيلِ أَوْ تَحْمِيلِ وَزُرَّاءٍ وَتَخْفِيفِ
ثَقِيلٍ كَمَا أَذِنَ سَيِّدُهُ لَجَبْرِئِيلَ وَ
مِيكَائِيلَ وَعِزْرَائِيلَ وَغَيْرِهِمْ مِنْ
قُرْبَانِي حَضْرَةِ الْجَبَلِيلِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ
وَالسَّلَامُ بِالتَّبَجِيلِ فِي تَدْبِيرِ الْقَطْرِ وَالْمَطَرِ
وَالزَّرْعِ وَالنَّبَاتِ وَالرِّيَّاحِ وَالْجَنُودِ وَالْحَيَاةِ
وَالْمَمَاتِ وَتَصْوِيرِ الْأَجْنَةِ فِي بَطْنِ الْأَمْهَاتِ
وَتَسْوِيرِ الرِّزْقِ وَقَضَاءِ الْحَاجَاتِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ
مِنْ حَوَادِثِ الْكَائِنَاتِ وَهُمْ فِيمَا بَيْنَهُمْ عَلَى
مَنَازِلَ شَتَّى كَمَا أَنْزَلَهُمْ مِنْهُمْ حَتْمًا وَبَتًّا
سُلَاطِينَ وَوُزَرَءَ وَأَعْوَانَ وَأَمْرَاءَ فَهَذَا
مَا يَقُولُهُ الْمُسْلِمُ وَلَا مَرَأَ وَهَذَا كَلَامُ اللَّهِ
قَوْلًا فَصْلًا وَحُكْمًا عَدْلًا قَائِلًا فَالْمَدْبِرَاتِ
أَمْرًا تَوَفَّتْهُ سِرُّنَا قُلْ يَتَوَفَّكُم مَلَكُ
الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ، وَهُوَ الْقَاهِرُ
فَوْقَ عِبَادِهِ وَبِإِسْرَافٍ
عَلَيْكُمْ حَفِظَهُ، لَهُ مَعْقِبَتٌ
مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ
خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ،
أَذْيُوحِي سَابِكًا إِلَى الْمَلِكَةِ الْغَنِيِّ
مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا،

بار بار ہلکا کرنے کا وہم گزرے جیسے اس پاک بے نیاز
نے جبریل و میکائیل و عزرائیل و غیرہم مقتدر بان
بارگاہِ عزت علیہم الصلوٰۃ والتیمۃ کو بوندوں اور
بارش اور روئیدگی اور ہواؤں اور شکروں اور
زندگی اور موت کی تدبیر اور ماؤں کے پیٹ میں
بچوں کی تصویر اور خلق کے لئے روزی آسان
اور حاجتیں روا کرنے اور ان کے سوا اور حوادثِ
کائنات کا اذن دیا ہے اور وہ قطعاً یقیناً اپنے
آپس میں مختلف مرتبوں پر ہیں جسے اس کے رب نے
جو مرتبہ بخشا ہے بادشاہ و وزیر و سپاہی و امیر،
تو یہ بات بیشک مسلمانوں کے کہنے کی ہے اور
یہ ہے اللہ کا کلام فیصلہ کرنے والا، ارشاد اور
عدالت والا حاکم کہ فرما رہا ہے: "قسم ان کی جو
کاموں کی تدبیر کرتے ہیں۔ اسے ہمارے رسولوں
نے وفات دی، تو فرما تمہیں ملک الموت وفا
دیتا ہے جو تم پر مقرر فرمایا گیا ہے۔ اور وہی غائب
ہے اپنے بندوں پر اور بھیجتا ہے تم پر نگہبان۔
آدمی کے لئے بدلی والے ہیں اس کے آگے اور
پیچھے کہ اس کی حفاظت کرتے ہیں خدا کے حکم سے۔
جب وحی بھیجتا ہے تیرا رب فرشتوں کو کہ میں تمہارے
ساتھ ہوں تو تم ثابت قدمی بخشو ایمان والوں کو۔

۱۱/۲۲ القرآن الکریم

۱۱/۱۳ " " "

۵/۴۹ القرآن الکریم

۶۱/۶ " " "

۱۲/۸ " " "

اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ ۝ ذِي قُوَّةٍ
عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِيْنٍ ۝ مَطَاعٍ
ثَمَّ اٰمِيْنٍ ۝ اِنَّمَا اَنَا رَسُوْلٌ مِّمَّا
لَا هَبْ لَكَ غَلَا مَّا نَزَّلْنَا ۝ اِنِّيْ جَاعِلٌ
فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً ۝ يٰ اٰدَاوُدُ
اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ ۝
اِنَّا نَخْرُجُ الْجِبَالُ مَعَهُ يَسْبَحْنَ
بِالْعَشِيِّ وَالْاَشْرَاقِ ۝
وَالطُّيْرُ مَحْشُوْرَةٌ كُلُّ لَهٍ
اَوْ اَبْ ۝ فَسَخَّرْنَا لَه
الرِّيْحَ تَجْرِى بِاَمْرِ
مَّا خَآءَ حَيْثُ اَصَابَتْ ۝
وَالشَّيَاطِيْنُ كُلُّ بَنَاءٍ وَّ
غَوَاصٍّ ۝ وَاٰخِرِيْنَ مَقْرِنِيْنَ فِى
الْاَصْفَادِ ۝ هٰذَا عَطَاؤُنَا فَاْمِنْ اَوْ اْمْسِكْ
بَغَيْرِ حِسَابٍ ۝ اِبْرٰٓءِيْمَ الْاَكْمَهٗ وَالْاِبْرٰٓصَ وَاٰ
حٰمَ الْمَوْقِفِ يٰ اَذْنُ اللّٰهِ ۝ وَلٰكِنْ
اللّٰهُ يَسْلُطُ مَّرْسَلَهٗ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ ۝

بے شک وہ ایک عزت والے زبردست رسول کی
بات ہے کہ مالک عرش کے حضور جس کی عزت ہے
وہاں اس کا حکم چلتا ہے امانت والا ہے۔ میں تو
یہی تیرے رب کا رسول ہوں اور میں تجھے مستحکم
بنایا عطا کروں۔ بے شک میں زمین پر نائب
بنانے والا ہوں۔ اے داؤد! بے شک ہم نے
تجھے زمین میں نائب کیا۔ بے شک ہم نے اسکے
ساتھ پہاڑوں کو قابو کر دیا پاکی بولتے ہیں پچھلے دن
اور سورج چمکتے اور پرندوں کو مسخر کر دیا گروہ کے
گروہ جمع کئے ہوئے، سب اس کی طرف رجوع
لاتے ہیں۔ تو ہم نے سلیمان کے قابو میں ہوا کو
کر دیا کہ سلیمان کے حکم سے نرم نرم چلتی ہے جہاں
وہ چاہے اور دیو مسخر کر دئے اور ہر راج اور
غوطہ خور اور بندھنوں میں جکڑے ہوئے، یہ ہماری
دین ہے تو چاہے دے چاہے روک کچھ بھجاب
میں مادر زاد اندھے اور سپید داغ والے کو
اچھا کرتا ہوں اور میں مُردے جلا دیتا ہوں خدا
کے حکم سے۔ لیکن اللہ اپنے رسولوں کو قابو دیتا ہے

۱۹/۱۹ القرآن الکریم

۲۶/۳۸ " "

۳۶/۳۸ " "

۳۸/۳۸ " "

۴۹/۳ " "

۲۱، ۲۰، ۱۹/۸۱ القرآن الکریم

۳۰/۲ " "

۱۹، ۱۸/۳۸ " "

۳۴/۳۸ " "

۳۹/۳۸ " "

۶/۵۹ " "

اَعْنَاهُمْ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ.
 حَبِطْنَا اللَّهُ سَيُوتِينَا اللَّهُ مِنْ
 فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ - يَا أَيُّهَا
 الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ
 أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولَى الْأَمْرِ
 مِنْكُمْ وَلَوْ سَادُوا الرَّسُولَ
 وَ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ
 الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ فَنَبِّئَنِي
 بِعِلْمٍ مَاذَا تَسْتَبِشِعُ فِيهِ انَّمَا
 عَهْدِي بِكَ عَقُولًا غَيْرَ سَفِيهِه
 وَاللَّهُ الْهَادِي وَ أُولَى الْأَيَادِي
 وَلِلْعَبْدِ الضَّعِيفِ فِي هَذَا
 الْبَابِ كِتَابٌ جَامِعٌ نَافِعٌ
 مُسْتَطَابٌ يَهْدِي الْمُسْتَهْدِي إِلَى الصَّوَابِ
 وَيُرْدِي الْمُسْتَهْوِي إِلَى الْبَابِ جَابِرٍ
 طَبْعُهُ بِإِذْنِ الْوَهَّابِ سَمِيَّتُهُ "الْأَمْنُ وَالْعَلَى
 لِنَاعَتِي الْمَصْطَفَى بِدَافِعِ الْبَلَاءِ" (۱۳۱۱ھ)
 وَلَقَبَتْهُ "بِأَكْمَالِ الطَّامَةِ عَلَى شَرْكَ
 سَوَى بِالْأُمُورِ الْعَامَةِ" (۱۳۱۱ھ) تَجَدُّ فِيهِ
 سِتِّينَ آيَةً وَثَلَاثَ مِائَةِ أَحَادِيثَ
 تَمِيزُ الطَّيِّبَ مِنَ الْخَبِيثِ وَفِيهَا تِلْكَ
 كَفَايَةُ الْأُولَى الدَّرَاجَةِ وَ

جس پر چاہیے۔ انہیں غنی کر دیا اللہ اور اللہ کے
 رسول نے اپنے فضل سے۔ ہمیں خدا بس ہے
 اب دیتا ہے ہمیں اللہ اپنے فضل سے اور اللہ کا
 رسول۔ اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم
 مانو رسول کا اور ان کا جو تم میں کاموں کے اختیار
 والے ہیں۔ اور اگر اسے لاتے رسول کے حضور
 اور اپنے ذی اختیاروں کے سامنے تو ضرور اسکی
 حقیقت جان لیتے وہ جو ان میں بات کی تہہ کو
 پہنچ جانے والے ہیں۔ تو اب علمی راہ سے کہتے
 اس میں آپ کو کیا برا لگتا ہے، اور میں نے آپ کو
 جب دیکھا تھا عاقل غیر سَفِیہ ہی پایا تھا اور اللہ
 ہادی اور نعمتوں کا مالک ہے۔ اور بندہ ضعیف
 کی اس باب میں ایک کتاب جامع نافع مستطاب
 ہے کہ ہدایت چاہنے والے کو راہ حق دکھاتی
 اور تباہی میں گرنے والے کو ہلاک کرتی ہے بحکم الہی
 زیر طبع ہے میں نے "الْأَمْنُ وَالْعَلَى لِنَاعَتِي
 الْمَصْطَفَى بِدَافِعِ الْبَلَاءِ" (۱۳۱۱ھ) اس کا
 نام اور "أَكْمَالُ الطَّامَةِ عَلَى شَرْكَ سَوَى
 بِالْأُمُورِ الْعَامَةِ" (۱۳۱۱ھ) لقب رکھا ہے
 اس میں ساٹھ آیتیں اور تین سو حدیثیں پائے گا
 کہ طیب کو خبیث سے جدا کرتی ہیں اور جو آیتیں
 اس وقت میں نے تلاوت کیں عاقلوں کو وہی

بِاللّٰهِ الْهُدٰىیَةِ وَالْحَفِظِ وَالْوَقَاۃِ
وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ فِی الْبَدَاۃِ وَالْاٰخِرَةِ
وَصَلَّى اللّٰهُ تَعَالٰی عَلٰی الْوَالِی الْاَعْظَمِ
وَالْمَوْلٰی الْاَكْرَمِ وَالْمَوْلٰی الْاَقْدَمِ وَآلِهِ
وَصَحْبِهِ قَادَةَ الْاُمَمِ وَاَوْلِیَّاهُ الْمَتَصَرِّفِیْنَ
بِاِذْنِهِ فِی الْعَالَمِ وَعَلَيْنَا بِهَمِّهِمْ
وَبَارِكْ وَسَلِّمْ اٰمِیْن !

کافی ہیں اور اللہ ہی کی طرف سے ہدایت اور
حفظ و نگہبانی ہے۔ اور سب تعریفیں اللہ کو
آغاز و انجام میں۔ اور اللہ کی درودیں الیٰ اعظم و
مولائے اکرم و حاکم اقدم اور ان کے آل و اصحاب
پیشوایان امت اور ان کے اولیاء پر کہ ان کے
حکم سے عالم میں تصرف فرماتے ہیں اور ان کے
صدقے میں ہم پر اور اللہ کی برکت اور سلام
آمین۔ (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
غفری عنہ بمحمدؐ النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
لیلتین خلتا من شعبان ۱۳۱۹ھ

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
غفری عنہ بمحمدؐ النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
دوم شعبان ۱۳۱۹ھ

مترجم کتاب ہے غفرلہ، اس صحیفہ شریف کے بعد تین مہینے کامل انتظار ہوا، عرب صاحب کی طرف
سے جواب نہ آیا، آخر تین مہینے تین دن کے بعد عالیجناب نواب مولوی محمد سلطان احمد صاحب
قادری دام مجاہد کے ہاتھ کہ پنجم ذی القعدہ کو رامپور تشریف لے جاتے تھے تیسرا صحیفہ شریف
بہ تعاضدائے جواب سوالات مرسل ہوا۔

مفاوضہ سوم از حضرت عالم اہلسنت مدظلہ بتقاضائے جواب سوالات دوم مفاوضہ سابقہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدہ و نصلی
علیٰ رسولہ الکریم۔ و بعد فہذا
سابع شہر مذارسلت الکتاب
ولم تحر الجواب وقد کان کصاحب
السابق الماضی علیہ خمسۃ شہور
مشتغلا علی اسئلۃ دینیۃ لامعۃ النور
فلم تجب عن هذا ولا عن ذالك مع

بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ نحمدہ و نصلی علی رسولہ
الکریم۔ بعد حمد و صلوٰۃ یہ چوتھا مہینہ ہے
کہ میں نے خط بھیجا اور آپ نے جواب نہ دیا
اور یہ خط بھی پہلے کی طرح جسے پانچ مہینے گزرے
ہیں روشن و تاباں سوالات دینیہ پر مشتمل
تھا آپ نے نہ اس کا جواب دیا نہ اس کا
حالانکہ یہ سلسلہ خود آپ ہی نے شروع کیا تھا

مع انك انت البادئ فيما هناك وانا
امهلك عدة ايام آخر لتجيب مفصلا
عن كل مستطر فان مضى يوم الخميس
تاسع هذا الشهر النفيس ولم يأت منك
الجواب تبين انك غلقت الباب و
طويت الصحف وجف القلم بما
سيجف والله الحمد في الاولى والاخرة
والصلوات الزاهرة والتحيات
الفاخرة على سيدنا وصحبه و
عترته الطاهرة - آمين!

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بحمد المصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم، لخمیس خلون من ذی القعدة

یوم السبت ۱۳۱۹ھ

میں آپ کو چند دن کی اور مہلت دیتا ہوں کہ جتنے
سوالات لکھے ہیں سب کا مفصل جواب دیجئے،
اگر روز پنجشنبہ کہ اس نفیس مہینے کی (دسویں)
ہوگی گزر گیا اور آپ کی طرف سے سوالات کا
جواب نہ آیا تو ظاہر ہوگا کہ آپ نے دروازہ
بند کر لیا اور دفتر لپیٹ دیے اور قلم خشک ہو جائیگا
جس بات پر عنقریب خشک ہونے والا ہے اور
اللہ ہی کے لئے اول و آخر میں حمد ہے اور چمکتی
درودیں اور گرامی تحیتیں ہمارے مولیٰ اور انکے
اصحاب و آل طاہرین پر، آمین! (ت)

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بحمد المصطفیٰ صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم، پنجم ذی القعدة بروز شنبہ ۱۳۱۹ھ

مترجم غفرلہ کہتا ہے مسلمان ملاحظہ فرمائیں کہ اس صحیفہ طیفہ میں سوائے آقا صائے جواب کے
کیا تھا عرب صاحب کی نسبت کون سا سخت کلمہ تھا مگر ہوا یہ کہ عرب صاحب جوابوں کے عجز سے
بھرے بیٹھے تھے وہ سوال ان پر پہاڑ سے زیادہ گراں تھے ڈر تھا کہ مبادا جواب طلب ہوا تو کیا
کہوں گا، جب پہلے کو پانچ اور دوسرے کو تین مہینے گزر گئے دل میں کچھ مطمئن ہوئے ہوں گے کہ شاید
قسمت کا لکھا ٹل گیا مگر افسوس کہ ناگاہ ادھر سے تعاضوں کا پہاڑ ٹوٹ ہی پڑا، اب رنگ بدل گیا اور
وہ عجز جس سے بھرے بیٹھے تھے جہل بن کر ابل گیا۔ اس صحیفہ شریفہ کا پہنچنا اور طیب صاحب کا نام
کی طیب و پاکیزگی سے اپنی ذاتی اصالت کی طرف پلٹ جانا، اگلے مراسلات میں طرفین کے محاورات

عہ پنجشنبہ کی دسویں خود اسی صحیفہ شریفہ کی تاریخ سے ظاہر تھی کہ پنجم روز شنبہ ارشاد فرمائی،
لفظ تاسع سبق قلم تھا اور خود پنجشنبہ صراحتہ مذکور ہونا رفع التباس کو بس تھا۔ مہلت پنجشنبہ تک
عطا ہوئی وہ تاسع ہو یا عاشور ۱۲ مترجم۔

دیکھئے اور اب اس تحریر ثالث کو ملاحظہ کیجئے۔

خط سوم عرب صاحب بہ تبدیل رنگ و اظہار خشم بے درنگ

مجھے تمہارا خط پانچویں ذوالقعدہ کا لکھا گیا رحوں
ذوالقعدہ کو پہنچا تو میں نویں تاریخ کو کیسے تمہیں
جواب دوں، مگر آپ کا حکم ماننے کو عنقریب
آپ کے پاس وہ جواب آتا ہے جس سے تمہیں
معلوم ہوگا کہ میں جواب سے صرف اس لئے
خاموش رہا تھا کہ تمہاری غلطیوں کو ظاہر ہونے
اور تمہاری جہالت کو تشہیر سے بچاؤں۔ اب
جاننا چاہتی ہے لیلیٰ کہ کیسے قرض کا اس نے
لین دین کیا اور اس کا قرض خواہ تقاضا کرنے میں
کیسا قرض خواہ ہے۔ محمد طیب

وصلتی خطك المورخ ۵ ذوالقعدة
۱۱ ذوالقعدة فكيف اجيبك يوم التاسع
ولكن امتثالا لامرك سيا تيك الجواب
الذی تعلم به انی
ما سکت عن الجواب
الا صيانة لا غلاطك ان تظهر
ولجہلك ان يشہرہ

ستعلم لیلیٰ ای دین تداینت

وای غریہ فی التقاضی غریبہا

محمد طیب

مترجم غفرلہ کہتا ہے کہ تقاضا کے جواب پر عجز کی جھنجھلاہٹ نے عرب صاحب کو ایسے غیظ
میں ڈالا کہ ذرا سے کارڈ میں بدحواسیاں صادر ہو گئیں، مثلاً پہلی بدحواسی کہ ابتداء میں القاب و
آداب درکنار اللہ عز وجل کا نام بھی چھوٹا، پہلے دونوں خط مسلمان طریقے پر بسم اللہ شریف یا حمد و
صلوٰۃ سے آغاز تھے اس کی ابتداء یہیں سے ہے کہ وصلتی خطك (تمہارا خط پہنچا) دوسری
بدحواسی براہ طرز و سحر یہ ایک پرانا شعر لکھ دینے کا شوق چرایا تو ایسے بہکے کہ اپنے ہی کو لیلیٰ بنایا،

یہ شعر ایک عجیب قصیدے کا ہے جس کی تفصیل مضامین جناب مولوی عبدالحق صاحب خیر آبادی
بیان کرتے تھے اگرچہ قصیدہ یہاں سے متعلق نہیں مگر "الشیء بالشیء یذکر" الخ پر بات یاد آجاتی ہے
(باقی بر صفحہ آئندہ)

عہ ہکذا بخطہ دام فی خطہ ۱۲

عہ ہکذا بخطہ لال فی خطہ ۱۲

حق بر زبان جاری شود، یہ نہ دیکھا کہ کون مدیون ہے کون قرضدار ہے سوالات کا قرضہ کس پر سوار ہے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

دوستان علم و ادب کے لئے اس کے بعض اشعار کہ اس وقت یاد آئے تحریر ہوتے ہیں، زبان عربی کا مستند شاعر اپنی ایک کنیز کی شان میں کہتا ہے :۔

عجبت للیلئ من نجبار اشتريها
وكانت لها كيما يتم نعيمها
فما صنعت الا الا باق مدينة
وما ابقيت الا ودينى نديمها
ستعلم ليلئ اى دين تد اينت
واى غريم فى التقاضى غريمها
تمكت بحكم الرق ثم تهتدت
ابا قاسيما الزنج فى القلب سيمها
تود اولو درس الخيانة ليتنا
مد رسة للغدر فيما نقيمها
ترفضت الخناء ثم تنشرت
تعدى الداء الداء عى حكيمها
فليلئ وان كان اسمها طيبا غدت
خبیثة نفيس يرضيها للئيمها
وربت مستقى كاذب يعبق اسمه
برائحة ما فى المستقى نسيمها
كمهلكة تدعى بعكس مفاخرة
وكافورة من نجية بان شيمها
اليلئ اليلئ اى دفا رهجوت من
انتہ المعالى صفوها وصميمها

مجھے زنجبار کی لیلیٰ سے تعجب آتا ہے میں نے اسے
خریدا اور مکاتب کیا تھا کہ اس کی آسائش پوری
ہو (یعنی اتنا مال اپنے کسب سے کمائے تو تو
آزاد ہے) اس نے کچھ نہ کیا سوا اس کے کہ میرا
دین لے کر بھاگ گئی اور وہ نہ بھاگی مگر اس حال پر
کہ میرا دین اس کے ساتھ ہے اب جانا چاہتی ہے
لیلیٰ کہ کیسے قرض کا اس نے لیں دین کیا اور اس کا
قرضخواہ تقاضا کرنے میں کیسا قرضخواہ ہے۔ کنیزی
کے باعث مکیمہ بنی پھر بھاگ کر ہند یہ ہو گئی اور زندگی
صورت کی علامتیں دل میں موجود ہیں خیانت کے
درس والے تمنا کرتے ہیں کاش ہم اسے اپنے
یہاں یونانی کی تعلیم دینے پر مدرس مقرر کریں وہ
سڑا ہندی پہلے تو رافضی بنی پھر نجریہ ہو گئی، دوا
کی حد سے مرض بڑھ گیا۔ اس کا حکیم اس کے علاج
سے عاجز آیا تو لیلیٰ اگرچہ نام کی پاکیزہ ہے نفس کی
خبیثہ ہے کہ اسے نفس کا کمینہ پسند کرے گا اور بہت
جھوٹے نام کے مسے ہوتے ہیں کہ نام ایسی خوشبو
سے مہکتا ہے کہ مسے میں جس کی ہوا بھی نہیں جیے
جائے ہلاک کو برعکس مفازہ یعنی جائے نجات
کہتے ہیں اور زن زندگی کو جس کی سیاہیاں ظاہر ہیں

کس سے تعاضا ہے کس پر چڑھائی ہے غریم نے کس کی جان پر بنائی ہے سڑ
چھائی جاتی ہے یہ دیکھو تو سہرا پا کس پر

خیر، سڑ

مہرباں آپ کی خفت مرے سر آنکھوں پر
تیسری بدحواسی خط تعاضا پہنچتے ہی یاران سرپل میں کچریاں لکیں، وہا بیت کی فوج مقہوریت موج
(جو حضرت نواب خلد اشیاں مرحوم مغفور کے عہد سنتیت مہد میں کرتے جوتے کے نیچے دبی تھی سرائٹھانے
بلکہ مذہب بتانے کی جان نہ تھی اب کچھ کچھ کھیل کھیل اور گریز کر کے پر پرزے نکال چلی ہے) ہل چل مچی پرانے
پرانوں کا سہارا لگانے سنت کے خلاف پرند وہ منانے سے کمیٹی میں یہ رائے پاس ہوئی کہ عرب صاحب
نے بہت بدتوں سے دشمنی تقلید میں سرکھپایا، برسوں دو دھڑا سرائٹھانے، کچھ خرافات مزخرفات کا ملغوبا
جمع کر پایا ہے۔ سوالات کے جواب کو تو اڑان گھائی بتائیے اور وہ کچھ محنتوں کا سارا نتیجہ بنام جواب آگے
لائیے۔ جب بعون اللہ تعالیٰ دندان شکن رد ہو گا، اس وقت تو وہ عوام کے آگے ناک رہ جائے گی
کہ دیکھو سڑ

ہم بھی ہیں پانچویں سواروں میں
خط تعاضا چھٹی ذی القعدہ روزیک شنبہ کو پہنچا تھا، آٹھویں تک کمیٹی میں یہ رائے جم پائی اور وہ جواب
بہ صدیق و تاب تحریر ہوا کہ جواب پیچھے سے دیں گے، صحیفہ تعاضا میں پنجشنبہ تک کی مہلت مقرر فرمادی
تھی، اس کا یہ جواب سوچا کہ خط ہمیں ۱۱ ذی القعدہ روز جمعہ کو پہنچا ہم پنجشنبہ تک جواب کیونکر دیتے
یہاں تک تو عیاری و چالاک سے کام لیا گیا۔ اب عجز کی بدحواسی اپنی جھلک دکھائی ہے کمیٹی وہا بیت
نے ایسے کذب صریح کی رائے دی تھی تو لفافے میں بھیجنا تھا کہ کذب پر لفافہ رہتا عام شخصوں پر ثبوت
نہ ہو سکتا مگر بد قسمتی سے کارڈ دکھا جس پر روانگی و وصول کی مہربانے ڈاک نے واضح کر دیا کہ بعنا اللہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

کافورہ نام رکھتے ہیں اے لیلیٰ اے لیلیٰ اری گندی
تو نے اسکی بچو کہی جسے صاف و خاص بلندیوں حاصل
ہوئیں، مردوں کی بدگوئی سے درگزر اور آ کہ
میں لینے اخیلیتہ کا نہیں تیرا حصہ ہے ۱۲ مترجم

دعی عنك تهجاء الرجال و اقربلى
لك الحظ لا للاخيلية

حضرت کا یہ فریب نامر سہ شنبہ ۸ ذی القعدہ کو ڈاک خانہ رامپور سے روانہ ہو کر چہار شنبہ نویں ذی القعدہ کو خدمت اقدس بندگان حضرت مکتوب الیہ میں باریاب ہو لیا یعنی لکھے جانے سے دو دن پہلے ہی پہنچ گیا انا للہ وانا الیہ راجعون، عرب صاحب کی ان خوبیوں پر بھی حضرت عالم اہلسنت مدظلہ العالی نے اسی علم سے کام لیا جو ارباب علم کو اہل جہل کے ساتھ شایان ہے بغور ملاحظہ فریب نامہ مذکورہ ڈاکخانہ سے رسید لے کر یہ صحیفہ چہارم امضاء ہوا۔

مفاوضہ چہارم حضرت عالم اہلسنت دام ظلہ بجواب خط سوم

بسم اللہ الرحمن الرحیم - نحمدہ و
ونصلی علیٰ رسولہ الکریم - وبعد
فجاء الکتاب ولم یأت الجواب ولست
متفرغاً للجهل والسباب و وصوله
قبل وجوده بیومین عجب عجاب
وبعد قد بقی علیک من الیوم الى
الغد الوقت الموعود فات مضی
ولم یأت الجواب علم انت بابک
مسدود ووصلی اللہ تعالیٰ علیہ
وسلم وبارک علی صاحب المقام
المحمود و آلہ وصحبہ الغر
السعود والحمد للہ الغفور
الودود۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم - نحمدہ و
ونصلی علیٰ رسولہ الکریم - وبعد حمد و صلوة
واضح ہو خط آیا اور جواب نہ آیا اور جہالت کی
باتوں اور گالی گلوچ کی مجھے فرصت نہیں اور اس
خط کا عالم ایجاد میں آنے سے دو دن پہلے یہاں
پہنچ جانا سخت تعجب کا اظہار ہے اور ہنوز آج
سے کل تک آپ کے لئے روز موعود کا وقت
باقی ہے اگر وہ گزر گیا اور جواب نہ آیا تو مملوم ہوگا
کہ آپ کا دروازہ بند ہے اور اللہ تعالیٰ کے
درود و سلام و برکات صاحب مقام محمود اور
ان کے آل و اصحاب نور و سعادت والوں پر
اور سب خوبیاں اللہ کو جو گناہ بخشے اور اپنے بندوں
سے محبت فرمائے۔

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمد المصطفیٰ النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

نہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

روز چہار شنبہ

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بمحمد المصطفیٰ النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

لتسع خلون من ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

یوم الاربعاء

مترجم غفرلہ کہتا ہے کہ روزِ موعود گزرا اور جمعہ گزرا اور جواب نہ آیا تو اس صحیفہ پنجم نے امضا پایا۔

مفاوضہ پنجم حضرت عالمِ اہلسنت و امِ طلبہ باعلامِ تمامی حجت

بسم الله الرحمن الرحيم ، نحمدہ و نصلی
على رسولہ الکریم - بعد حمد و صلوة بلا شبہہ کل
آپ کا روزِ موعود گزر گیا بلکہ آج کا دن روزِ مبارک
و ہمایوں جمعہ اور زادہ ہوا اور آپ کی طرف سے کچھ
جواب نہ آیا تو پردہ کھل گیا اور مخاطبہ تمام ہوا اور
سب خوبیاں اللہ کریم بہت عطا فرمانے والے کو
اور آپ سے کچھ پذیرا نہ ہو گا مگر اس حق و صواب
کے لئے مطیع ہونا جس کی طرف ہم نے آپ کو
ہدایت کی اور سب تعریفیں اللہ بالا و بے غرض
بخشنده کو اور درود و سلام سب سرداروں کے
سردار محمد اور ان کے آل و اصحاب معززین پر ۔
آمین !

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بحمد المصطفی النبی الامی صلی اللہ تعالیٰ
علیہ وسلم یا زوہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

مترجم غفرلہ کہتا ہے الحمد للہ حضرت عالمِ اہلسنت کے ساتھ عرب صاحب کا مکالمہ ختم ہوا
اور عرب صاحب کا جوابوں سے عجز روشن و آشکارا ہو گیا ۔ ذلک بان اللہ هو الحق وان اللہ
لا یمہدی کید الخائنین والحمد للہ رب العلمین وقیل بعد القوم
الظلمین ۔

بسم الله الرحمن الرحيم ، نحمدہ و نصلی
على رسولہ الکریم ، وبعد فقد مضی
امس یومک الموعود بل نراد علیہ
الیوم الموجود یوم الجمعة المبارک
المسعود ولم یأت منک شیء من
المردود فانجلی الحجاب و انتہی
الخطاب والحمد لله الکریم الوهاب
ولن یقبل منک هذا الا لانقیاد لہما
ارشداک الیہ من الحق والرشاد والحمد
لله العلی الجواد والصلوة والسلام
على سید الاسیاد محمدا و آلہ وصحبہ
الامجاد ، آمین !

کتبہ عبدہ المذنب احمد رضا البریلوی
عفی عنہ بحمد المصطفی النبی الامی
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لاحدی عشرۃ
مضین من ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

زیادتِ افادت

عرب صاحب کی خوبی تہذیب اور اس کے جواب میں حضرت عالم اہلسنت کا علم عجیب ناظرین نے ملاحظہ فرمایا اب مستفیدانِ بارگاہ سنت کا ادب اجمل اور کریمہ و اعرض عن الجہلین پر کریمانہ عمل بنظر اعتبار مشاہدہ کیجئے۔ مکرنا مولوی محمد واعظ الدین صاحب اسلام آبادی قادری برکاتی سلمہ الہادی نے اگرچہ عرب صاحب کے خطِ سوم میں کلماتِ جہل و اشتلم ملاحظہ فرما کر آیہ کریمہ و اغسلط علیہم پر عمل چاہا مگر اثرِ تادیب و کمال تہذیب کہ عرب صاحب کو معذور ہی رکھا اور ان کی نسبت کلام خوبی و اکرام ہی لکھا سارا قصور نفسِ آمارہ پر طویلے کی بلا بندر کے سر۔

نامی نامہ مولانا واعظ الدین صاحب بحوالہ خط سوم عرب صاحب

بسم الله الرحمن الرحيم
نحمدہ و نصلى على رسولہ الكريم
الى جناب الفاضل الوسيع المناقب
السنيع المناصب المولوى طيب صاحب
وامت عنايتهم۔

اقابعد قاتت اليوم كريمتكم
المسطورة و نميقتكم الغير المستورة
ضحى تاسع ذى القعدة يوم الاسباء
فوجدناها على خلاف ما هو المامول
من العلماء وايضا على خلاف ما
عهد منكم فى اختيها السالفتين فعلما
انها ليست من قبل قلبكم بل رشحة
من النفس الامارة بالشين اذ ليس فيها

بعد حمد و صلوة واضح ہو آج نہم ذى القعدة
روز چار شنبہ وقت چاشت آپ کی گرامی کتابت
اور بے پردہ تحریر آئی، ہم نے اس رنگ کے غلاف
پائی جس کی علامت سے توقع تھی نیز اس طرز کے ملفف
آئی جو اس کی دو اگلی بہنوں میں آپ کی طرف
سے معروف رہے تو ہم نے جانا کہ وہ آپ کے
قلب کی طرف سے نہیں بلکہ نفسِ آمارہ کے پھینٹوں
سے جو بکثرت عیب کی طرف داعی ہے اس لئے

عہ بے پردہ و دو وجہ سے، ایک تو کارڈ پر تھی دوسرے برہنہ گوئی ۱۲ مترجم
لہ القرآن الکریم ۱۹۹/۷ لہ القرآن الکریم ۴۳/۹

جواب سوال الاکذب وفحش و جهل
بضلال فسيدنا العلامة عالم
اهل السنة مد ظله و دام فضله
لما کشف عن خدسها و وقف علی
هذرها و هجرها لم یجب
علیکم لاجلها بل تبسم ضاحکا من
قولها و قال رب اوزعنی ان اشکر
نعمتک التي انعمت علی و علی والدی
وان اعمل صلحا ترضه و ادخلنی
برحمتک فی عبادک الصالحین ۝ علما
منه بان لا معصوم الا من عصم
الله فکیف یؤخذ بجهل النفس
صدیق قدیم ما کانت یرضاه
ولکننا نحن خدام العتبة العلیة
فی عجب عجب من
هذه القضية کتاب یکتب
۱۱ ذی القعدة الحرام
ویصل لحضرة المکتوب
الیہ تاسع الشهر من
ذلک العام وانا لموقنوت
انکم من مثل هذا الکذب
الجلی معزولون و انما هو من تعاجیب نفس
امارة و لم تدرا السفیهة ان منها علی

کہ اس تحریر میں جھوٹ اور زبان درازی اور ہکی ہوئی
جہالت کے سوا کسی سوال کا جواب نہ تھا تو ہمارے
سردار علامہ عالم الہدایت مدظلہ و دام فضله نے
جب کہ اس کا پردہ کھولا اور اس کی بیہودہ سرائی
و پریشان گوئی پر وقوف پایا اس کے سبب آپ
پر کچھ غضب نہ فرمایا بلکہ اس کی بات سے ہنستے ہوئے
مسکرائے اور دعا کی کہ اے میرے رب! میرے
دل میں ڈال کہ میں تیری ان نعمتوں کا شکر ادا کروں
جو کہ تو نے مجھ پر اور میرے باپ دادا پر فرمایا
اور میں وہ بھلا کام کروں جو تجھے پسند آئے اور
مجھے اپنی رحمت سے اپنے نیک بندوں میں داخل
فرمائے۔“ و جبریہ کہ حضرت والا کو معلوم ہے کہ معصوم
تو وہی ہے جسے اللہ عز و جل نے عصمت عطا
فرمائی تو نفسِ امارہ کی جہالت کے باعث ایک
پرانے دوست پر جو ایسی باتوں کو ناپسند رکھتا تھا
کیا مواخذہ ہو مگر خادمانِ آستانہ والا اس
معاملے میں سخت عجب میں ہیں خط لکھا جائے تو
جائے ذی القعدة الحرام کی گیارہویں کو اور حضرت
مکتوب الیہ کے پاس پہنچے اسی سال اسی
ذی القعدة کی نویں کو، ہم کو یقین ہے کہ آپ
ایسے سفید جھوٹ سے برکنار ہیں یہ تو اسی
نفسِ امارہ کی انوکھیاں ہیں اور وہ احمق یعنی
نفسِ امارہ کی شرارت یہ نہ سمجھی کہ اس کے جھوٹ

پر خود اس کی طرف سے دلیل و علامت موجود ہے کہ مہر ڈاک خانہ راپور میں روانگی کارڈ کی تاریخ ۸ فروری سہ شنبہ ہے اور مہر ڈاک خانہ بریلی میں پہنچنے کی تاریخ ۱۹ فروری روز چار شنبہ اور وہ شریرہ یہ کہتی ہے کہ اس نے یہ کارڈ ۲۱ فروری روز روشن جمعہ کو لکھا تو یہ پیش از حمل ولادت تو نہایت ہی عجیب ہے جس کی نظیر نہ خارج میں ہے نہ ذہن میں۔ اور آپ کی جناب میں پوشیدہ نہیں کہ ایسے بُرے حیلے کا حکم نہیں ہوتا مگر اس سخت بد افعال کی رسوائی اور وہ حیلہ گر بد کار کون ہے یہی نفسِ امارہ کی شرارت آپ کا قلب تو اس کذب و مکر کے عار و عیب پر راضی نہیں تو ظاہر ہوا کہ وہ شریرہ اگر جواب بھیجتی تو اس کارڈ کی طرح جمعرات سے پہلے آجاتا مگر وہ تو عاجز آئی لہذا فریب کیا اور جھوٹ بولی اور یہودہ بکا اور سمجھی کہ اس تدبیر سے اس کے جہل کی بے حیائیاں چھپ گئیں لاکھ خدا کی قسم ظاہر ہو گئیں، تو اے مولانا فاضل کامل! آپ کو جو علم و فضائل ملے انھیں ذریعہ بتا کر آپ سے درخواست کرتا ہوں کہ جہل اور فحش اور گھمنہ باتوں سے اس شریرہ کی باگ روکے اور فرمائیے کہ اے فلانی! میسے گزریں، زمانے پلٹیں اور تو جواب نہ دے۔ اگر بالعرض وہ سوال تجھ پر طلاق بھی ہوتے تو تو ضرور اتنی مدت میں عدت سے نکل کر پیام دینے والوں کے لئے

کذبہا لدلیل واما سرة فانت تاریخ
ارسال القرطاس فی طابع بوسطہ
س امفوس ۸ فروری یوم الثلاثاء و
تاریخ وصولہ فی طابع بوسطہ بریلی
۱۹ فروری یوم الاسباء وہی تزعم
انہا کتبت ۲۱ فروری یوم الجمعة
الغراء فیالہا من ولادة قبل الحمل
مالہا نظیر فی خارج ولا عقل، و
لا یخفی علی جنابکم الر فیع ان مثل
هذا الاحتیال الشنیع لا تقضی الابوقاحۃ
المحتملة ولا تقضی الا الی فضحۃ
الفعالة وماہی الا النفس الامتارۃ
اما قلبکم فلم یرض عارہ ولا عورہ فبتین
انہا لو ارسلت الجواب لجاہ قبل یوم الخمیس
کہذا الکتاب ولکنہا عجزت فہکرت
وکذبت وھجرت ووزعت انہا بھذا
سترت فواش جہلہا ولا والله ظہرت
فیامولانا الفاضل کامل انا
اسألك بما سررت من العلم والفضائل
ان تکبح عنانہا عن الجہل والفحش
والرذائل وقل لہا یا ہذہ تمضی
الشہور وتنقضی الدھوس و
لا تردین الجواب و لو ان
السؤال کان طلاقاً علیک لخرجت
من العدة وحلت للخطاب

حلال ہو گئی ہوتی پھر جب تجھ سے جوابوں کا مطالبہ ہو تو تو
فحش و بیہودہ بکے اور مکر و فریب کرے اور ابھی روزِ موعود
پنجشنبہ گزرنے تک تجھ پر کچھ زمانہ باقی ہے پس
اگر وہ گزر گیا اور تیرا جواب نہ پہنچا تو تیرا فحش و
جہل تیرے ہی منہ پر مارا جائے گا اور قسم بخدا
اے وہ امارہ جو ایک عالم سے جہل کے ساتھ
پیش آئی اور حاملہ ہوئی جس گناہ کی حاملہ ہوئی
زہمار تجھ سے پذیرا نہ ہوگا مگر ان تمام سوالات کا
جواب دینا جو تجھ سے کئے گئے ہیں اور یہ گمان
نہ کرنا کہ علمائے فحول اس جہل و فضول کی طرف
التفات کریں جس سے تو اپنی بوری بھر رہی ہے
ہاں اگر تو کسرشی اور زیادتی کرے اور جہل ہی چاہے
تو کیا عجب کہ تجھے کوئی ایسا مل جائے جو تیرے جہل
سے بڑھ کر تجھ سے جہل کرے پھر تو اپنے ہاتھ
چباتی رہ جائے، اور اب جانا چاہتے ہیں ظالم کہ کس
پلٹے پر پلٹا کھاتے ہیں۔ مردوں کی بھوگوئی سے
درگزر اور آخراۃ اور سلام ان پر جو ہدایت کے
پیرو ہوئے اور اللہ تعالیٰ کے درود و سلام
و برکات مولیٰ مصطفیٰ اور ان کے آل و اصحاب
پر ہمیشہ ہمیشہ۔

راقم واعظ الدین قادری اسلام آبادی غفرلہ
المولے الہادی نہم ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ

ثم اذا طولت فحشت و هذرت و
خدعت و مكرت و الى الامت عليك
باقيه من الزمان الى القضاء الخميس
الموعود فان مضى ولم يصل جوابك
ففحشك و جهلك عليك مردود ولا والله يا
امارة جهلت على عالم و احتملت اثما احتملت
لن يقبل منك الا الجواب عن كل ما سئلت و
لا تظن ان يلتفت العلماء الفحول الى ما تشحنين
به جرابك من الجهل و الفضول نعم ان طغيت
و بغيت و الجهل بغيت فلعلك تجد من من
يجهل عليك فوق ما تجهلين فتعصى على
يديك و سيعلموا الذين ظلموا اعد
منقلب ينقلبون ص

دعی عنک تہجد الرجال و اقبل الخ
و السلام علی من اتبع الهدی و
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم و بارک علی
المولیٰ المصطفیٰ و آلہ و صحبہ
دائماً ابداً۔

کتبہ الفقیر واعظ الدین قادری الاسلام آبادی
غفرلہ المولیٰ الہادی لتسع خلون من
ذی القعدہ ۱۳۱۹ھ۔

خاتمہ

وہ سوالات کہ عرب صاحب سے کئے گئے اور انھوں نے جواب نہ دیے
اور انھیں بار بار مطلع کر دیا ہے کہ بے ان کے جواب کے آپ کی خارجی باتیں مجموع
نہ ہوں گی۔

- س ۱: کچھ احکام شرع ایسے ہیں یا نہیں کہ ابتداءً ان کا علم بے نص صریح یا اجتہاد مجتہد کے نہ ملے گا؟
س ۲: کیا تمام آدمی جمیع احکام کے عالم، معافی نصوص کو محیط، اجتہاد پر قادر ہیں؟
س ۳: کیا جاہلان عاری شتران بہمار ہیں ان پر شریعت کے احکام نہیں؟
س ۴: ان کے لئے احکام الہی جاننے کی کیا سبیل ہے اس سبیل کا اختیار ان پر فرض واجب، جائز
کیا ہے؟
س ۵: آپ نے اپنی عمر تک اللہ تعالیٰ کو کیونکر پوجا اور بندوں سے کس طرح معاملہ کیا، اجتہاد سے یا
تقلید سے، آپ شروط اجتہاد سے پُر ہیں یا خالی؟
س ۶: آپ کو علوم شرعیہ کے تمام اصول و فروع میں اجتہاد پہنچتا ہے یا بعض میں؟ بر تقدیر اخیر جس میں
آپ مجتہد ہیں اس کی تعیین کیجئے اور جس میں نہیں اس میں اپنی راہ بتائیے۔ بر تقدیر اول فقہی مسائل
اجتہاد کی دس گھڑی ہوئی صورتیں لائیے جن کا حکم خاص آپ نے استنباط کیا ہو جس کی بنا کے
ظاہر و باطن و جرح و تعدیل و تفریع و تاصیل میں آپ دوسرے کی سند نہ پکڑیں۔
س ۷: تقلید شخصی آپ کے نزدیک کفر ہے یا حرام یا مباح یا واجب؟
س ۸: ائمہ و اقوال میں ہر کلفت نا مجتہد کو تخییر ہے یا حکم تخییر اور اس کی کیا سبیل؟
س ۹: یہ تخییر یا تخییر مطلق ہے یا چار اکابر میں محصور؟
س ۱۰: تلفیق فستی ہے یا جائز؟
س ۱۱: مختلف اعمال میں یا ایک میں بھی؟
س ۱۲: قبل عمل یا بعد بھی؟

عرب صاحب کو اب ہم مطالبان حق اپنی طرف سے از بہر نود و ہفتے کی مہلت دیتے ہیں ختم سال
تک ان مسائل کا مفصل جواب دے دیں جس بات میں اجمال رہے گا یا آپ کے بیان پر ایضاً حق

کے لئے اور سوال پیدا ہوگا پھر عرض کر کے صاف کر لیا جائے گا یہاں تک کہ بعونہ تعالیٰ حق واضح ہو و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ و صحبہ اُمین !

سید عبدالکریم قادری غفرلہ ۱۲ ذی الحجہ ۱۴۱۹ھ

تشلیہ : جواب مفصل ہوں مواقع ضرورت و عدم ضرورت وغیرہ بقیود و تخصیصات جو ممکنون خاطر ہوں مخرج ہوں ورنہ مطلق اطلاق پر محمول رہے گا اور بعد ورود اعتراض ادعائے تخصیص و تقييد و تاویل مسموع نہ ہوگا۔

تشلیہ : ہر سوال کا جواب مدلل ہو اور اپنے لئے جو منصب قرار دیجئے دلائل اس منصب کے نصاب پر مکمل ورنہ بے محل سرود مطبوع نہ ہوگا، والحمد لله اولاً و آخراً والصلوة علی رسولہ و آلہ باطناً و ظاہراً، اُمین !

عرب صاحب کی تہذیب

بسم الله الرحمن الرحيم نحمدہ و نصلى على رسولہ الکریم۔ اس کے بعض نمونے تو عرب صاحب کے خط سوم میں جو آپ کو اسی رسالہ کے صفحہ ۳۲ پر ملے گا ملاحظہ ہوں مگر عرب صاحب کی جو روداد تہذیب و انسانیت اب رامپور میں چھپ رہی ہے اس کی نسبت بعض علمائے کرام ساکنان رامپور کی مرسلہ تحریر نے عجب خبریں دی ہیں ذرا استماع فرمائیے۔

بملاحظہ مخدومی مکرمی جناب مولوی سید عبدالکریم صاحب زید مجدہم، تسلیم۔ مولوی طیب صاحب عرب ایک رسالہ بنام ”ملاحظہ الاجاب“ چھپوا رہے ہیں۔ اس کے بیانات کی بے حد غلطیاں تو اہل علم جانیں گے مگر طرز کلام میں نہایت تہذیب و انسانیت کو کام فرمایا ہے میں نے حضرت عالم اہلسنت کے خطوط انھیں کے رسالے میں دیکھے جس میں صرف عالمانہ کلام ہے مگر ان صاحب کی غصہ ناک تحریر نے کوئی دقیقہ بدزبانی کا اٹھانہ رکھا، اس کے بعض اوراق چھپ گئے ہیں انہی سے کچھ انتخاب ملاحظہ ہو،

ص ۴ : یہ شخص خود اپنا کہا نہیں سمجھتا۔

ص ۶ : یہ شخص مسلمانوں کا بھی مخالفت ہے اور عاقلوں کے بھی خلاف۔

ص ۱۲ : یہ شخص ان لوگوں میں ہے جو اپنا گھراپنے ہاتھوں بھی خراب کرتے اور مسلمانوں کے ہاتھوں سے بھی۔ یہ یہودی کا بیان ہے۔

ص ۱۳: بیڑیاں پاؤں میں ہیں اور مکر کرتا ہے۔

ص ۳۰: ناصر بدعت دشمن موحّدین مکفر محدثین۔

ص ۳۰: علمی مذاکرے کے لائق نہیں۔

ص ۳۲: آپ کاٹے اور چلائے۔

ص ۳۳: مردہ بے حیات یہاں تک کہ ص ۱۵ سطر ۱۱ میں صریح فحش تک تجاوز کیا ہے۔
ایسی ناپاک تحریر کا اگر آپ یا اور کوئی صاحب رد لکھیں تو بہتر یہ ہے کہ علم سے کام لیں جو شانِ علم ہے۔ والسلام ۱۵ ذی الحجہ ۱۳۱۹ھ اتھی۔

ہمیں اپنے معزز دوست کی یہ رائے بجاں و دل منظور ہے، تحریر دیکھی جائے گی، اگر سوا ایسی ہی خرافات کے کچھ نہ ہوا تو اہل علم بلکہ ہر عاقل کے نزدیک وہ آپ ہی اپنا جواب ہے ورنہ اسکی زبان درازیوں سے اعراض ہوگا اور اس کی جہالتوں پر بعون اللہ تعالیٰ اعراضِ عرب صاحب اپنی تہذیبوں کا جواب اگر عرب کی مثل سے چاہیں تو اول العی الاحتلاط یعنی جو عاجز آتا ہے غصے میں بھر جاتا ہے ومن اطاع غضبه اضاع ادبه جو غصے پر چلے گا ادب ہاتھ سے کھوئے گا، البغل التغل وهو لذلک اهل یعنی لوٹم اصلہ فخبث فعلہ۔ اگر اشعار سے چاہیں تو کثیر عرۃ کے یہ دو شعر بس ہیں: ۵۵

یکلفها الخنزیر شتمی وما بہا ہوائی ولكن للملیک استذلت
ہنیئاً مریئاً غیر داء مفاصر لغرة من اعراضنا ما استحللت

یعنی ۵

بدم گفتی و غرسندم عفاک اللہ نکو گفتی! جواب تلخ می زید لب لعل شکر خارا
(تو نے بُرا کہا اور میں خوش ہوں اللہ تعالیٰ تجھے معاف فرمائے تو نے خوب کہا۔ کروا
جواب شیریں سخن سُرخ ہونٹوں سے اچھا محسوس ہوتا ہے۔ ت)

یہ تو عرب صاحب کی طرز پر امثال و اشعار سے جواب تھے اور ہمارا تیسرا پورا سچا جواب یہ ہے
جو ہمارے رب عزوجل نے ہمیں تعلیم فرمایا کہ،

سلام علیکم لا یتغی الجہلین ۵۶ پس تم پر سلام ہم جاہلوں کے غرضی نہیں (ت)

۵۷

واذا خاطبهم الجہلون قالوا سلاماً
واذا امرتوا بالغومرتوا کراماً
والسلام
اور جاہل ان سے بات کرتے ہیں تو کہتے ہیں بس
سلام۔ اور جب وہ یہودہ پر گزرتے ہیں اپنی عزت
سنجھانے گزر جاتے ہیں۔ (ت)

عرب صاحب کی عربی دانی

بسم اللہ الرحمن الرحیم، نحمدہ و نصلی علی محمد و آلہ السلام۔ عرب صاحب کی تحریرات مثلاً
کا مجموعہ صرف انتیس سطریں ہیں انہیں میں ملاحظہ ہو کہ عربیت و فصاحت کی کیا بہتی نہریں ہیں مثلاً بطور نمونہ
معرض:

- (۱) ان اعی قسم من اقسام التقلید فرضاً قطعياً۔ ان کی خبر منصوب۔
 - (۲) جمادی الثانی مونث کی صفت مذکر۔
 - (۳) حضرت نے جمادے کا کوئی تیسرا بھی دیکھا ہو گا کہ عرب ثانی بے ثالث نہیں بولتے۔
 - (۴) مہینے کا علم جمادے الآخرہ ہے اعلام میں تصرف کیسا! (اگر زیر اور آنکھ پر پھلی نہ ہو۔ فافہم)
 - (۵) بخدمت حضرت العالم بہ تائے کشیدہ یہ متعلق املا ہے، خط کی خطا ہے، بحث فصاحت
سے جدا ہے مگر علم کا پتا ہے۔
 - (۶) جناب مولوی، الفت ہضم ہوا تو ہوا لام تو طیر ہی کھیر تھا۔
 - (۷) قادری موصوف معرفہ صفت نکرہ۔
 - (۸) القول بان لا ولیاء اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم تصرف۔ ان کا اسم مرفوع، مگر ہاں ادعائے
محمدی ہے۔
 - (۹) ذوالقعدة۔
 - (۱۰) ذوالقعدة۔ مضاف الیہ مرفوع، مگر یہ کہنے کہ قلم ہی مرفوع۔
- ان کے سوا اور بھی بعض مواقع محل کلام، اور خود عشرۃ کاملۃ ہی کیا کم ہیں، جو آدمی ۲۹ سطریں
لکھے اور۔ اعلیٰیاں کرے وہ ضرور فصیح ادیب ہوا، خصوصاً جہاں عربی الاصل ہونے کا ادعا کرے،

بات یہ ہے کہ عرب صاحب کو عرب شریف میں رہنے کا اتفاق بہت کم ہوا، عمر کا زیادہ حصہ ہندوستان میں گزرا، بہتر ہو کہ آئندہ عربی کو کم تکلیف دیں، اپنی ٹوٹی پھوٹی اردو ہی خرچ کریں، تاویلات کا دروازہ کشادہ ہے لا تعدم خرقاء حیلۃ (چتر کے لئے حیلوں کی کمی نہیں۔ ت) مگر سب کلام میں مجروح و مطروح و شاذ ناممدوح کا دامن پکڑنا تسلیم اعتراض ہے گو پردے کے اندر۔

لطیف

عرب صاحب کا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر افتراء

آپ نے اپنی ادب خانی کھولنے کو چند اوراق کی آماجھی لکھی ہے جس میں اطفال مکتب سے کچھ لے دے کر، کچھ ادھر ادھر سے سیکھ سکھا کر داد ادب دی ہے اس میں ات مکسورہ سے شاذ نادر نصب خبر میں حدیث ان قصر جہنم سبعین خریفاً (جہنم کی گہرائی ستر خریف ہے۔ ت) تحریر کی اور بے دھڑک رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی طرف نسبت کر دی کہ قولہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیٰ آلہ وصحبہ وسلم تسلیماً کثیراً ان قصر جہنم سبعین خریفاً، مجتہد صاحب نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر یہ کھلا افتراء متداول کتاب تک رسائی محال اور اجتہاد کا ادعا۔ جناب من! یہ قول ابو ہریرہ فارسی ہے رضی اللہ تعالیٰ عنہ، اور اس کی نسبت باقی کلام کی ان سطور میں وسعت نہیں۔ آپ کو ہوس ہوتی تو پھر معروض ہوگا ان شاء اللہ تعالیٰ، وبالله التوفیق۔

لاحول ولا قوة الا باللہ

یہ مجتہد صاحب تو نیچری کانفرنس کے رکن کین نکلے

جب سے پہلے خط کا جواب گیا راہپور سے عرب صاحب کی بد مذہبی کی نسبت متعدد خبریں آیا کیں جن کے سبب اگرچہ حکم بالجزم میں احتیاط رہی مگر کیف و قد قبل طرز کتابت میں تبدیل ہوئی، نامہ دوم سے

عہ بالہاء لا بالحاء ۱۲

لہ صحیح مسلم کتاب الایمان باب اثبات الشفاعۃ الخ قدیمی کتب خانہ کراچی ۱۱۲/۱

القاب و سلام تحریر نہ فرمائے گئے کہ مبتدع کو سلام اور اس کا اعزاز و اعظام شرعاً حرام۔ فقیر کا یہ رسالہ ۱۵ اردو الحجہ کو تمام و کمال چھپ چکا کہ خبر و ثوق تام کے ساتھ آئی کہ عرب صاحب نے نیچریوں کی ممبری پائی۔ اب ان کی رُوداد تلاش کی گئی، یہاں نہ ملی، نیچریوں سے دیلو منگائی انہوں نے نہ دی، مشکل بعض صاحبوں کے یہاں سے ضخیمہ کانفرنس رامپور ۱۹۰۷ء ملا دیکھا تو صفحہ ۲ پر ط کی ردیف میں سب سے اونچے جلوہ گر ہیں۔ حرم کے نمبر ۲۹۸ دے کر لکھا ہے مولوی محمد طیب صاحب عرف مدرس اعلیٰ مدرسہ عالیہ رامپور پانچ روپے۔ لاجول ولاقوة الا باللہ! اب غیر مقلدی کی شکایت کیا ہے وہاں چوکھارنگ نیچریت کا چرچا ہے، افسوس عرب کا نام بدنام کیا۔ ممبری کی اُچک اُچکی تھی تو اسلامی نام کے بہت جلے تھے مگر یہ فخر کہاں سے کہ جہاں مولوی طیب صاحب پانچ روپے پر ہیں وہیں طابق النعل بالنعل لالہ بھگوتی پرشاد (۱۲۹) بابو پر بھو دیال (۱۳۱) لالہ بنارسی داس (۱۲۴) بھی برابر و ہمسر ہیں بلکہ لالہ برج کشور (۲۲) منشی بلا قید اس (۲۴) منشی پیارے لال (۲۸) وغیرہ وغیرہ آپ سے کمتر ہیں کہ عرب صاحب پانچ روپے کے ممبر، وہ دو دو روپے کے وزیر ہیں اگرچہ بابو برہانند (۱۳۱) بابو بھولانا ناتھ (۱۲۶) لالہ برج بھوکن سرند اس (۱۲۸) طیب صاحب کے اوپر ہیں کہ یہ پانچ ہی کے ہوئے وہ دس دس اور پچیس پچیس^{۲۵} روپے کے اعلیٰ ممبر ہیں، طیب صاحب معاف فرمائیں، انھیں ختم سال تک مہلت تھی کہ تلاش روئیداد ہی میں ختم ہوئی۔ ۱۵ محرم ۱۳۲۷ء تک مہلت سہی اگرچہ جب نیچریت ٹھہری تو اس بحث کی کیا حاجت رہی۔ حبیبنا اللہ ونعم الوکیل و صلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا محمد و آلہ و اصحابہ اجمعین، آمین!

نوٹ

جلد ۲۷ کتاب الشقی کے حصہ دوم، مناظرہ و ردّ بد مذہبان کے عنوان پر اختتام پذیر ہوئی۔ جلد ۲۸ کتاب الشقی کے حصہ سوم سے شروع ہوگی
ان شاء اللہ

۱۔ مطبع مفید عام میں تصحیح کا بھی اہتمام ہے۔ یہ لفظ یونہی (عرف) چھپا ہے شاید (عرب) صاحب
برج ستارہ ممبری کی (ب) کثرت استعمال سے (ف) ہو گئی ۱۲